Supracoperta și coperta de Vasile Socoliuc

Constantin Noica

ROSTIREA FILOZOFICĂ ROMÂNEASCĂ



EDITURA ŞTIINŢIFICĂ
Bucureşti 1970

Cuvînt înainte

Numai în cuvintele limbii tale se întîmplă să-ţi aminteşti de lucruri pe care nu le-ai învăţat niciodată. Căci orice cuvînt este o uitare şi în aproape oricare s-au îngropat înţelesuri de care nu mai ştii. Cum altfel am putea da folosinţă vie cuvintelor? Dar dacă în orice cuvînt există o parte de uitare, este totuşi vorba de uitarea noastră *şi ea devine propria-ne amintire. Iar acesta e actul de cultură: să înveţi noutatea ca şi cum s-ar ivi din tine.*

Am vroit să pătrundem în uitarea românească. Ce stă sub ea poate fi bun, dar trebuie făcut cu adevărat bun, trebuie răs-bunat. Cu istoria noastră, nu avem întotdeauna răsunetul cîtorva popoare mari; cu creaţia noastră de cultură, poate nu încă; *dar cu rostirea, l-am putea avea. Ar merita să facem astfel încît să ne înfăţişăm, cu limba noastră, la judecata istoriei, atunci cînd năzuinţele de unificare ale oamenilor şi cerinţele de uniformizare ale lumii maşinilor vor chema limbile naturale să spună ce drept de viaţă mai au. Cu limba noastră, noi dăm acea „iscusită oglindă a minţii omeneşti", cum spunea despre scris Miron Costin, în care gîndul de totdeauna şi omul de pretutindeni să-şi vadă chipul. Şi o putem face în termeni proprii, uneori de netălmăcit în alte limbi.*

Este însă acesta un lucru bun? nu ar trebui ca univer-

salul să fie universal? Cultura științifică spune că nu e un lucru bun: trebuie să vorbim toți o singură limbă. Cultura umanistă spune că este totuși un lucru bun: universalul trebuie să se întrupeze, de fiecare dată, în cîte o limbă istorică. La rîndul ei, cultura indiană spune că lipsa de unitate nu e un lucru bun: că trebuie să ne topim gîndul și ființa în Marele Tot, ca o statuie de sare cufundată în apă. Dar cultura europeană, în linii mari, spune că este un lucru bun: că statuile trebuie să rămînă statui, persoana umană persoană și cuvîntul propriu cuvînt.

Nu cunoaștem zbucium mai frumos, în cugetul omului contemporan, decît acesta. De vreme ce zbucium este, să-l sporim cu partea noastră românească. Dacă graiul nostru spune într-adevăr lucruri ce nu s-au rostit întotdeauna în alte limbi și care le-ar putea îndemna pe acestea să se mlădieze după cuvîntul nostru, atunci, în măsura în care există un rest românesc în cele ale gîndului, sîntem datori lumii cu acest rest.

Dar ne sîntem datori nouă, ca purtători ai limbii acesteia și lucrători în ea. Pînă ce va veni ceasul de judecată al limbilor în care e despicată lumea, noi gîndim și creăm în cuvintele noastre, încă. Pentru noi ele sînt vii, chiar dacă s-au îngropat în uitare. Din această uitare — ce adesea e o uitare de sine, în măsura în care vorbirea omului este și ființa lui — noi le putem scoate, pe toate cele care ne par grăitoare: pe unele spre a ne desfăta numai, ca într-un muzeu (cine ar mai spune astăzi „cu smerită mîndrie", cînd mîndrie a încetat să însemne înțelepciune?), pe altele spre a ne reîmprospăta și spori gîndul, din neașteptatele, uneori uimitoarele lor adîncimi de înțeles.

Cugetarea filozofică nu pare a fi avut și avea nevoie de limbaj simbolic sau cod; cu alte cuvinte folosește nu limbajul ci limba. Filozofia se întemeiază cel mai bine cu termeni ce au o tensiune în ei, în timp ce limbajele și codurile se desfășoară în siguranța și destinderea sensurilor univoce. Iar cugetarea filozofică se bucură, cum spunea Hegel, cînd întîlnește în limbi cuvinte nu numai cu semnificații deosebite dar și opuse.

Despre această bucurie, încă nu pe deplin încercată de cultura noastră vie, vrea să vorbească lucrarea de față. Ea s-a născut din bucuria de-a vedea în prepoziția „întru" unul din cele mai sugestive cuvinte-cheie pentru întemeierea filozofică, și a trecut peste cuvinte ca „sinea", „rostire" și atîtea altele, peste unele cuvinte ale lui Eminescu, ale lui Varlaam, ale cîtorva dieci, sau ale păstorilor și mocăncuțelor din Ardeal, ca printr-o interminabilă sărbătoare a gîndului. Dacă la început aceste cuvinte vor apărea cu adevărat ca statui într-un muzeu, gîndul cărții sau nădejdea ei ascunsă este ca ele să nu rămînă simple statui, dar nici să se topească în universalul culturii, ci să treacă pe nesimțite, din muzeul lor, în cîteva inimi și cugete.

Ce e de făcut, la drept vorbind, cu asemenea cuvinte, nu știm: un Eminescu al filozofiei românești n-a apărut încă. Dar atîta vreme cît se vorbesc limbile popoarelor și nu ale mașinilor, sîntem datori să credem că s-ar putea ivi unul.

AUTORUL

I

SINELE ŞI SINEA

Tu eşti o noapte, eu sînt o stea,
iubita mea!
EMINESCU: *„Replici"*

În lumea limbilor se întîlnesc perechi cu destin ales. În limba greacă au existat Logos şi Eros. Despre Animus şi Anima, din lumea latină, s-a scris pînă şi în zilele noastre, iar în general despre spirit şi suflet, cu neînţelegerea sau alteori armonia lor, ştiu să spună cîte ceva mai toate limbile europene. La rîndul lor limbile Orientului îndepărtat par a rosti gînduri adînci despre un principiu masculin şi unul feminin. Dar limba română păstrează pentru ea o pereche deosebită, sinele şi sinea, care este poate mai grăitoare decît oricare alta.

Logos şi Eros sînt prea abstracte şi indiferente unul faţă de altul. Animus şi Anima spun prea mult în uman şi prea puţin despre lume. Un principiu masculin şi cel feminin au, ca principii, ceva absolut şi de dincolo de lume. În schimb sinele şi sinea se ivesc din nemijlocitul lumii şi exprimă, în adînc, cununia omului cu lucrurile.

Cum a apărut perechea aceasta în limba română? Dar ea se alcătuieşte încă, sub ochii noştri. Reflexiunea filozofică, de dată recentă aci la noi, este cea care pune înainte subiectul acesta, sinele, iar spiritul limbii îi întovărăşeşte o făptură de mult zămislită în sînul ei, dar care aştepta să fie trezită la viaţă: sinea.

Într-adevăr sinele, aşa substantivizat, nu este un termen obişnuit al limbii nefilozofice. Cu o excepţie, dicţionarele noastre, chiar cele recente, nu-l dau de fel drept

o vocabulă de sine stătătoare a limbii. Dicţionarul limbii române moderne (1958), ca şi vol. IV din Dicţionarul limbii române literare contemporane, spun doar că *sine,* ca pronume reflexiv, derivă din latină (în felul lui *mine, tine*) şi că reprezintă o formă accentuată de acuzativ, persoana a 3-a, pentru toate genurile şi numerele, el dînd: 1) cu „pe" complementul direct reflexiv, „pe sine"; şi 2) cu prepoziţii, un atribut ori complement. Nici măcar despre prestigiosul „în sine", ca în lucrul în sine kantian, ori în atîtea alte folosinţe speculative, nu ni se vorbeşte.

Dicţionarul lui Tiktin este ceva mai generos, ba chiar indică existenţa formei substantivizate a sinelui, dar o face — filozofic — în chip impropriu. Îl traduce deopotrivă cu *das Selbst* şi *das Ich* (din exemplul: „sufletul, partea cea mai aleasă a sinelui său"), autorizînd astfel confundarea sinelui cu eul, cînd tocmai deosebirea dintre ele va face preţul vocabulei celei noi. Altminteri Tiktin scoate bine în relief sensurile variate ale pronumelui „sine": 1) ca echivalent al germanului *sich,* în expresii ca pe sine, la sine, cu sine, întru sine, de la sine, dintre sine (adică propriu, independent), de sine stătător; 2) ca echivalent al lui *selbst:* sine-mi, sine-ţi, sine-ne; 3) în expresii ca: din sine, fără sine, îmi vin în sine.

Dar încă de la folosinţele pronominale se poate uneori surprinde tendinţa sinelui de a se substantiviza. În forme ca „a ieşi din sine", „a-şi veni în sine", sau mai ales în „fără sine" (= ca scos din fire) , citate de Candrea, nu poţi tăgădui că este vorba mai mult decît de un pronume; că pronumele a devenit el însuşi nume. Iar lucrul se vede şi mai lămurit în zecile de fişe inedite, făcute probabil de Sextil Puşcariu în vederea articolului despre „sine" (la care Dicţionarul Academiei n-a ajuns încă), unde substantivul sine figurează ca atare în exemple ca:

„partea stăpînitoare a sinelui tău", „în sineşul său cel mai adînc", „patimile sineşului său", poate şi în acel îndemn: „să porneşti în pădure fără sine şi prin sat fără ruşine" (Sez. VII, 107, după indicaţia din fişe). La fel, sine este substantiv în formele vechi însoţite de posesiv, ca: sine-mi, sine-ţi, sine-ne, sine-vă.

Totuşi sinele ca atare nu se desprindea încă desluşit în limba noastră, pînă la ivirea reflexiunii filozofice culte. În unele din exemplele de mai sus, el poate fi confundat şi mai departe cu eul („partea stăpînitoare a sinelui său"), după cum alteori ar părea că nu însemna decît sinea („în sineşul său cel mai adînc"). Însă tocmai delimitarea de *eu* va defini în propriu sinele şi tocmai opoziţia faţă de *sinea,* iar apoi întovărăşirea cu ea, îi va arăta destinul deosebit faţă de: *das Selbst, le soi, the self,* echivalentele lui în alte limbi.

SINELE ŞI EUL

Într-adevăr sinele nu este eul şi conştiinţa de sine nu e conştiinţa de mine. Sinele reprezintă desprinderea de eu, sau mai degrabă prinderea acestuia în ceva mai vast. Într-un sens, sinele înseamnă tocmai că „eu nu sînt eu", că sînt altceva, iar de aci poate începe filozofarea. Mirarea care generează cunoaşterea ştiinţifică este: „asta nu e asta", aşadar lucrul, fenomenul, procesul acesta e altceva, după chipul legii lui. În schimb mirarea care generează filozofia este că tu nu eşti tu, că există în noi ceva mai adînc decît noi înşine.

Nu cine eşti interesează, ci care-ţi este sinele. Căci sinele tău e mai vast decît tine şi adevărul tău devine, într-un sens, dezminţirea ta. Iar sinele, care a rupt cercul

eului, este întotdeauna susceptibil de lărgire, ca fiind orizontul mişcător în care te adevereşti în adînc.

Întîi, sinele poate fi înţeles în *pasivitatea* eului, ca o conştiinţă mai adîncă a acestuia: ca familia lui spirituală, clasa, poporul, cultura, ceasul lui istoric. Este sinele ce stă sub semnul necesităţii şi care adesea nu ştie de „sine".

În al doilea rînd, sinele poate ţine de alegerea eului, ca expresie *activă* a lui. Este ordinul în care te-ai încadrat, idealul tău, conştiinţa ta etică mai adîncă — libertatea ta.

În al treilea rînd, sinele poate fi expresia *lucidităţii* eului, şi atunci el ţine de libertatea care şi-a aflat necesitatea. Ai devenit conştient de relaţiile de producţie în care eşti prins, spune marxismul. Îţi deţii legea, s-a spus.

În toate aceste trei modalităţi, cum se iveşte în istoria omului, sinele ne însoţeşte dintru început, în măsura în care omul este dintru început fiinţă comunitară. A fost totem-ul, în culturile primitive. A fost divinul, în cele religioase. Iar pentru gîndirea indiană a fost tot ce înseamnă viaţă sau realitate. „Şi tu eşti asta", spune gîndirea indiană. Şi tu eşti piatră, arbore, Brahma.

Eul rămîne mut cînd îşi descoperă sinele său mai adînc. El îşi simte dezintegrarea, în sinele care vine tocmai să-i aducă integrarea; el contrazice sinele, care în schimb nu-l contrazice pe el, de vreme ce îl face cu putinţă. Eul ar voi să poată spune: eu sînt cel ce sînt; dar trebuie să spună: eu sînt ceea ce este o dată cu mine. Iar tot zbuciumul omului este, poate, pe plan formal, ca eul *să ţină* laolaltă cu sinele.

Căci întreaga cultură a omului ar putea fi înţeleasă ca *ridicarea eului la sine*. Criticul german Fr. Gundolf ex-

plică pe Goethe, în monografia sa asupră-i, tocmai prin dezbaterea dintre *das Ich* și *das Selbst*. Dar nu numai la Goethe operează o asemenea polaritate, iar pendularea înăuntrul ei poate însemna deopotrivă soluția și disoluția individualului în universal.

Dacă sinele a fost dintru început activ în culturile magice și cele religioase, el este deopotrivă activ în cele profane. „Cunoaște-te pe tine însuți" înseamnă: recunoaște-te în sinele tău. „Devino ceea ce ești", vorba ce apare încă de la Pindar și triumfă la Goethe, înseamnă: treci de la eu la sine. Educația nu pare să reprezinte altceva decît tehnica acestei treceri, iar umanismul a fost o altă modalitate, tipică, a ei. Sinele etic îți aduce conștiința ta mai bună, fie că este a lumii din jurul tău, fie că e a legii morale din tine. La rîndul său sinele politic îți pune înainte pe „noi", sau el însuși apare ca noi („noi cei de ieri, noi cei de mîine"), față de care eul își simte puținătatea dar și tăria de o clipă.

Eros-ul, care vine din adîncul firii și se revarsă, cu omul, în atîtea forme de dragoste și dăruire, reprezintă izbitor, la origină, tirania concretă exercitată de *sinele elementar*, cel al speciei, asupra individului, în timp ce practica omului și creația lui sînt expresia libertății *sinelui superior*.

Tot ce se mișcă în lumea omului se mișcă de la *eu la sine*. Restul rămîne ca și pe loc, în devenirea întru devenire a firii și a vieții de rînd. De aceea sinele, ca termen, nu poate lipsi în nici o limbă care s-a ridicat pînă la treapta gîndirii filozofice. El apare limpede — independent de ceea ce spun dicționarele — și în vorbirea noastră cultă. Numai că aci, în limba română, sinele are surprinderea să nu rămînă singur.

Cînd se desprinde de „eu", în alte limbi, sinele rămîne singur. Nimic nu vine să-l ţină în cumpănă, decît poate vastitatea lumii, pe care el, ca sine conştient, este sortit s-o înfrunte.

În limba română se întîmplă altfel. Este ca şi cum, în faţa afirmării semeţe a sinelui, limba noastră şi-ar fi spus: „Nu este bine ca sinele să fie singur; să-i facem un ajutor potrivit pentru el". Din adîncul ei a scos atunci sinea şi i-a dat-o drept pereche.

Căci, rămas singur, sinele se poate înălţa pe sine pînă la absolut. În el este poate amintirea absolutului pe care îl întruchipa cîndva (totem, divin), pe vremea cînd nu era conştient că nu e decît sine. Chiar ieşite din absolut, unele forme de sine, cum sînt cel etic, cel politic, cel practic sau cel creator, pot încă năzui mai sus decît le este măsura. De aci excesul idealismului moral, delirul ideologiilor politice neştiinţifice, prometeismul practicii, demiurgia creaţiei. Dar în limba noastră măsura este dintru început dată: sinele stă în cumpănă cu sinea.

Nici sinea totuşi — deşi intimă limbii noastre şi explicabilă, poate, prin atîtea trageri îndărăt ale românului — nu are titluri bine recunoscute în paginile dicţionarelor. Unele dicţionare nici nu o dau ca un cuvînt deosebit, iar Dicţionarul limbii române moderne abia o pomeneşte, în timp ce Dicţionarul limbii române literare contemporane dă: „s. f., art., invariabil; numai în expresii: în sinea mea — în propria conştiinţă, în eul propriu, în gînd".

Ca şi cu sinele deci, totul rămîne de spus din perspectiva gîndirii filozofice. Dar de rîndul acesta nu mai e vorba, ca la sine, de echivalentul românesc al unui termen din alte limbi şi de înregistrarea, sub el, a unor

viziuni filozofice constituite, ci „sinea", ca termen propriu limbii noastre, are un orizont de gîndire specific.

Două lucruri sînt de opus dicţionarelor. *Întîi*, luată ca termen, nu poate fi adevărat că sinea figurează doar în expresii. Uşurinţa de a o folosi ca substantiv (şi încă flexionabil, cel puţin la singular) este la fel de evidentă ca şi la termenul sine. Dacă se spune „sinea omului", se poate la fel de bine spune: „Care îi e sinea?", sau: „Ce e în sinea unuia nu este într-a altuia". Sinea reprezintă deci un substantiv pe care gîndirea vine să-l scoată din particularitatea locuţiunii.

Al doilea, sinea nu e doar în uman; spre deosebire de sine, ea poate denumi ceva întru totul dincolo de uman. Sinele eliberat de eu putea fi oricît de impersonal (comunitate, ceas al istoriei, relaţii de producţie), dar el nu rămînea mai puţin matrice pentru persoana umană. Nu poţi spune „sinele" unui lucru material. În schimb vei spune „sinea" lui. Ea poate fi şi fără de om, ca exprimînd intimitatea ultimă a oricărui lucru din sînul firii. Iar de aci preţul ei filozofic.

La fel cum cauţi să pătrunzi în sinea unui om şi te întrebi ce poate fi în ea, te poţi cufunda în sinea unei limbi şi a unor lumi trecute, a unor făpturi sau a unor lucruri. Tot ce este îşi are sinea lui, chiar dincolo de om şi creaţiile societăţii, şi te întrebi nu numai ce este un arbore ori un fir de păr în sinea lui, dar şi ce este soarele sau ce e un atom în sinea lui. Numai în sinea celor făcute de om, în sinea unei mese, sau în sinea unei maşini, nu poţi căuta. Dar acestea reprezintă *sinele lărgit* al omului.

Căci sinele este în expansiune, pe cînd sinea e în concentrare. Fiecare cucerire a omului este asupra sinei — fie cea proprie, fie cea a lucrurilor — iar sinele solicită statornic sinea să i se dăruie. Aceasta însă se trage îndă-

răt, se concentrează în ea însăşi, de fiecare dată. Cînd sinele cunoscător al omului a găsit atomul în sinea materiei, aceasta s-a retras şi mai mult în particulele ei, în sinea ei mai adîncă.

Şi totuşi „lucrul în sinea lui" nu e tot una cu „lucrul în sine". Sinea e altceva şi decît esenţa, altceva chiar decît natura intimă a realităţilor. Lucrul în sine, în înţelesul lui Kant, e de necunoscut; sinea însă este ceea ce se dezvăluie. Esenţa sau conceptul, chiar dacă sînt de cunoscut, rămîn abstracte; sinea în schimb este vie. Natura intimă, la rîndul ei, poate fi oricît de vie, ea rămîne dată, ca o natură *naturată* totuşi; pe cînd sinea este ceea ce se dă neîncetat, ca o natură *naturans*.

Demiurgul lui Platon putea face lumea după modelul esenţelor inteligibile; lumea lui Goethe se putea face după naturile acelea intime care sînt „mumele". Dar, după ce s-au făcut, lucrurile şi-au alcătuit parcă ele, la rîndul lor, sinea proprie, în care e prezentă şi esenţa, undeva se păstrează şi amintirea mumelor, dar există statornic un rest germinativ.

Căci aşa cum, în lumea omului, principiul feminin trimite dincolo de om, ca fiind solidar cu firea şi cu noaptea ei germinativă, tot astfel sinea este precumpănitor nocturnă şi germinativă. Există o noapte încărcată de viaţă şi în lucruri, după cum e în sinea omului. Dar deşi e nocturnă, sinea e străină de obscurantism. Ca şi noaptea, ea este ceea ce se lasă luminat; iar cîteva versuri din „Replicile" închipuite de Eminescu între poet şi iubita lui se potrivesc surprinzător de bine perechii acesteia vaste, pe care o alcătuiesc sinele şi sinea. Mai bine încă decît poetul, sinele poate spune sinei:

Tu eşti o noapte, eu sînt o stea.

Căci sinele, ca expresie a conştiinţei umane adîncite, vine să proiecteze lumină în întunericul sinei; sau altfel şi tot cu o vorbă eminesciană: să citească în „încifrarea" ei. Nu simpla metaforă e un asalt împotriva cerului, nici cultura numai, cum spunea Blaga, ci sinele este cel care încearcă să cucerească sinea de pretutindeni, din cer şi de pe pămînt.

De aceea poetul, reluîndu-şi gîndul, poate face ca iubita sa, respectiv sinea, să spună:

Eu sînt un haos, tu o lumină.

Acum noaptea sinei a devenit un haos, cu bogăţia lui încă nedeslușită. O nouă trăsătură a sinei îţi apare cu acest vers. Dacă lumina străpunge întunericul nopţii, ea nu poate în schimb stăpîni şi desluşi dintr-o dată haosul. Pe măsură ce sinea este dezvăluită, ea se retrage şi se învăluie mai departe. Te poţi gîndi o clipă la acel „eu *sporesc* taina lumii" al lui Blaga, dacă aventura cunoaşterii ştiinţifice din veacul noastru n-ar fi mai lămuritoare încă. Cu fiecare răspuns s-au ridicat noi întrebări şi fiecare soluţie a generat noi probleme. De aceea cînd poetul spune:

Eu sînt un cuget, tu o problemă*.

el descrie pentru o a treia oară felul cum stau în cumpănă sinele şi sinea. Pasivă ca şi noaptea la început, plină de virtualităţi ca haosul apoi, sinea se alipeşte acum sinelui, aşa cum se uneşte cugetului problema. Refuzul ei de sine este solicitare încă.

Poate că, atunci, sinea exprimă mai bine decît esenţă, concept, natură intimă, tot ce urmăreşte cunoaşterea.

* Eminescu spune: „Eu sînt un *geniu*, tu o problemă". — Am folosit dreptul filozofiei de a traduce gîndurile.

Dacă ar năzui către un adevăr rigid, ea ar risca să trimită la vorba lui Lessing: între adevăr și căutare, prefer căutarea. Sinea însă trimite către ceva mai viu. Și de altfel sinele nu citește în sinea lucrurilor numai pe căile cunoașterii asigurate.

În sinea aceasta vie a lucrurilor vrea să citească, pe căile ei, gîndirea filozofică; în felul ei, arta se ridică și ea către sinea lucrurilor, zugrăvindu-le. Și poate că numai în orizontul unei limbi în care există termenul „sinea" putea apărea, o dată cu gîndirea unui Blaga, pictura unui Țuculescu din ultima perioadă, cînd acesta pune ochi peste tot în materia moartă și caută să vadă ce este în sinea ei, — așa cum ai putea spune că un Brâncuși a căutat să vadă ce este în sinea pasării sau, altădată, în sinea infinirii, după vorba aceluiași Eminescu devenit el însuși sinea rostirii noastre.

Sub chipul acesta ultim, de cuget și problemă, sinele și sinea alcătuiesc perechea absolută. Este acea pereche, în vorbirea noastră, ce se poate desprinde de tot și poate cuprinde tot ce e realitate, născută sau făcută. Lumea este ca și un dialog al sinelui cu sinea, adică al unui cuget uman tot mai pătrunzător, cu o problemă neîncetat adîncită. Dacă însă, la limită, sinele și-ar da el lumea (altă natură, alte realități, unde sinea ar dispărea, ca în tot ce e „făcut"), atunci încă sinea proprie ar rămîne o problemă. Ce este într-adevăr în sinea unui sine care dezvăluie și deține astfel toate lumile?

În limba lui Eminescu și a lui Arghezi, gîndurile acestea de natură ultimă se traduc simplu, printr-un joc de-a v-ați ascunselea: — Am să te dezvălui, spune sinele. — Am să mă ascund, spune sinea. — Am să te găsesc în toate ascunzișurile, spune sinele. — Caută-mă și mai departe, am să mă ascund în tine, spune sinea.

II
CICLUL FIINȚEI

1
Rost şi rostire*

Cuvintele „rost" şi „rostire" au căpătat o neaşteptată înzestrare filozofică, în limba noastră. În particular rostire este singurul termen care poate reda „logos"-ul grec, acest *princeps* al gîndirii, ce acoperă singur jumătate din ea. Logos înseamnă şi cuvînt, şi raţiune, şi socoteală, şi raport, şi definiţie, şi rost. La rîndul ei, rostire ar putea acoperi o bună parte din echivocul fecund al lui logos: de la *flatus vocis* pînă la rostul ultim al lumii. De aceea „La început a fost Cuvîntul" ar putea mai bine fi redat prin: „La început a fost Rostirea", adică punerea în rost, rostuirea lucrurilor[1].

Cum a ajuns modestul *rostrum* latinesc să dea atît de mult în limba română? S-a întîmplat un lucru miraculos în laboratorul limbii noastre, cîndva prin sec. al XVI-lea sau al XVII-lea: s-a trecut de la un sens concret la unul de speculaţie ultimă.

De fapt sensul concret iniţial s-a dedublat: rostul ca *gură* a sfîrşit prin a însemna deopotrivă *deschizătură*.

* De la latinescul *rostrum* = bot, cioc, vîrf încovoiat, gură; care dă la plural: *rostra*, tribuna din for împodobită cu piscuri de corăbii; (fig. tribună, piaţa publică).

[1] După analiza ce urmează, a lui „întru", vom putea spune încă mai bine: „*Întru* început a fost Rostirea". Căci „*la* început" are doar sens temporal, pe cînd textul grec spune: în principiu.

Pe ambele linii cuvîntul a evoluat, independent pare-se, și din fiecare sens concret s-a putut ajunge, în limba noastră, la sensuri speculative.

Să urmărim deci: rost ca gură, rost ca deschizătură, rost pur și simplu, rostire.

1. Dacă luăm cuvîntul rost în sensul lui originar de *gură*, el are folosințe alese în limba română și se păstrează cu acest sens pînă aproape de zilele noastre, firește însă ca o formă învechită. O Psaltire spunea: „Rostu au și nu grăescu", iar acest lucru îl putem spune despre vorbitorii de filozofie românească. O altă Psaltire traduce: „Și fie-ți spre voie cuvintele rostului mieu". Poetul de astăzi s-ar putea bucura citind în Coresi: „Să mă sărute din sărutarea rostului lui"; prozatorul poate citi, în traducerea lui Herodot din 1645: „Crisos a chemat pe Adrist, cel cu rost de moarte"; iar istoricul găsește în Miron Costin gînduri ca: „Din rostul direptului izvorăște înțelepciunea". — Sensul de gură pentru rost se păstrează la Șincai și Budai-Deleanu; reapare la Odobescu, în cuvintele solemne spuse despre Alecsandri: „Se simte acum în drept și în putere de a deschide, prin *rostul* său fatidic, orizonturi de nemărginită mărire țării noastre", ba poate fi întîlnit pînă și la Creangă ori Coșbuc uneori[1].

Solidare cu sensul de gură sînt expresii ca „rost aurit" sau „rostul de aur" (în: Ioan Rostul de aur, pentru gură de aur), sau expresia „de rost", cu verbe ca a grăi, însemnînd: prin viu grai, verbal, în opoziție cu: în scris, de pe carte — ca și expresia „pe de rost", care s-a păstrat și se folosește încă, sau „a lua la rost". De la gură s-a putut lesne trece la facultatea de a vorbi, de a avea

[1] Indicațiile de aci și de mai sus sînt în majoritate din prețioasele fișe, încă inedite (1968), ale Dicționarului limbii române.

glas și grai. „Asinul... grăi cu rost omenesc", traduce Biblia din 1648. Mai aproape de noi, Iacob Negruzzi poate scrie: „Să strigați într-un rost"; și chiar un Coșbuc scrie versurile:

De abia trăește-n pomenirea
Poveștilor cu dulce rost.

La limită, sensul acesta de „facultate de a vorbi" a trimis pînă la fel de a vorbi, mod de a se exprima în scris, stil. Se citează în acest sens locul din Șincai: „Nu te mira de cumva îmi voi muta rostul, și altmintrelea de cum am obișnuit voi scrie."

În sfîrșit de la gură și facultate de a vorbi s-a trecut la sensul de limbă — „Și era tot pămîntul un rost și un glas la toți" (Biblia 1688) — cu trimitere la materializarea limbii în cuvînt, spusă, vorbă. Aci pare a fi locul, după Dicționarul limbii române, spusei aceleia admirabile a lui Miron Costin: „Moisi au avut pre singur Dumnedzău dascăl, rost către rost", dacă nu cumva rost înseamnă și „față" (aci: față către față). În orice caz rost poate însemna vorbire, discurs; și expresia lui Cantemir, „rost de bun ritor", nu e mai puțin inteligibilă și reușită pe cît este, în contemporaneitate aproape, spusa lui Sadoveanu: „Îi ascultam rostul greu și încîlcit".

Rostul e devenit limbă, vorbire, discurs; a urcat de la concretul gură spre abstract. Dar n-a dezmințit încă sensul său de origină.

2. Cu totul alta e evoluția rostului ca *deschizătură*. Ea se începe cu un sens nu numai concret, dar limpede material și rămîne în planul concretului și al materialului.

Se cunoaşte, din vorbirea încă folosită, sensul „rostului" de la războiul de ţesut: deschizătura prin care se aruncă suveica. Materialul adunat pentru Dicţionarul limbii române arată că nici măcar în materie de ţesut rostul nu denumeşte doar atît. El e folosit şi pentru: distanţa de la sulul de dinainte pînă la spată; distanţa din cinci în cinci coţi la pînza ţesută; locul unde se încrucişează firele pe răşchitor sau pe urzitor; prin extensiune: încrucişarea firelor, jurubiţă, grup de zece ighinţi de fire încrucişate pe răşchitor sau urzitor; crestătura, raza urzitorului; vergea de trestie care se pune în urzeală ca să nu se încurce firele, urzeala înfăşurată pe sulul dinapoi al războiului. Iar în legătură cu toate acestea există expresia: „a porni rostul", a începe ţesutul.

Însă sensul material din rost nu priveşte doar ţesutul. Nu numai luat drept deschizătură dar şi ca un fel de gură, rostul denumeşte partea unui obiect care taie, tăişul; de exemplu rostul, dinţii ferăstrăului. Aci, a pune rostul, a rosti, înseamnă pur şi simplu a face gură ferăstrăului. Există şi substantivul rostar, însemnînd unealtă cu care se înclină dinţii ferăstrăului de o parte şi de alta a pînzei lui: dinţar. La plural, rostare înseamnă cuiele mici, de care se servesc rostarii.

Încă mai promiţător pentru evoluţia şi înnobilarea cuvîntului, chiar dacă se rămîne la sensuri materiale, este rostul ca deschizătură în construcţii, apoi folosinţa lărgită a sensului. Astfel, se numeşte rost: spaţiul îngust dintre cărămizile unui zid, dintre ulucii unui gard, dintre scîndurile unei duşumele, dintre ţiglele unui acoperiş, dintre piesele ce trebuiesc sudate; deci orice interval, crăpătură. Se mai numeşte aşa crestătura făcută în piciorul de sus al prispei, sau (regional) uşorul de la uşă. În unele părţi se numesc rosturi şi cele două orificii tăiate în cutia viorii. Un sens mai cunoscut este cel de rost ca

jgheab săpat în lemn, pe care alunecă o fierăstruică, o ușă, un capac. În schimb mai specială pare denumirea pentru laturile formate din filele unei cărți închise, pe unde se pune uneori aur, la legarea cărților.

Am trecut astfel de la uluci și cărămizi la cărți, dar am rămas, cu rostul-deschizătură, la lucruri și materialitatea lor.

3. Cum s-a putut trece de la rost-gură și rost-deschizătură la *rost-rînduială,* dicționarele nu ne-o mai spun. Saltul acesta de la concret la abstract și de la sens material la sens speculativ trebuie însă înregistrat și subliniat, chiar dacă nu poate fi explicat pînă la capăt. Este puțin probabil că pe linia sensului de rost-gură se putea ajunge aci: am văzut că evoluția semantică sfîrșea cel mult la limbă, vorbire, discurs; și, oricît ar dovedi termenul grec „logos" că de la cuvînt se poate trece la rațiune iar de aci la ordine rațională, nu pare de fel a se fi întîmplat așa la noi. Mai degrabă de la rost-deschidere, pe linia lui independentă, se putea urca spre ideea de rînduială. Țesătura a fost întotdeauna un model pentru structură și ordine („țesătura lumii"), după cum zimții unui ferăstrău și așezarea pe rînduri a cărămizilor și țiglelor de pe acoperiș sau a gardurilor dau o imagine a ordinei. Deschiderea regulată și revenirea ritmică a intervalurilor, punctarea a ceea ce este cu pauzele locurilor goale, iată o sugestie pentru ordine.

Oricum s-au întîmplat lucrurile, *rost* a însemnat, probabil încă de timpuriu: întîi ordinea, apoi modul de a-și întocmi viața, în fine sensul, înțelesul, rațiunea.

Rostul ca *ordine* privește, după fișele dicționarului, ordinea materială sau logică, succesiunea faptelor, orînduirea, rînduiala, organizarea, planul. Se spune: a ști de rostul a ceva, a fi în rostul lui, a pune în rost, ceva cu

rost, rost de viață, a-și pierde rostul (cumpătul), a nu-și afla rost, a ști de rostul bogăției (cît are cineva), a lua sau trage la rost.

Rostul ca *mod de a-și întocmi viața* privește situația social-materială și de familie a cuiva. În construcțiile cu verbul a avea, a face, a găsi, a pierde o ocupație, un post, o sursă de cîștig, el are limpede acest sens. Există regional și substantivul rosteală (a face rosteală), însemnînd a începe, a porni, a pune la cale, a rosti de.

În ultim rînd, rostul ca *sens,* tîlc, noimă, scop, țel, menire, rațiune, justificare, scoate cuvîntul cu desăvîrșire din orice angajare materială. Ordinea și sensul de viață priveau încă situațiile reale, lucrurile și oamenii; acum rostul s-a desprins de real și a devenit legea lui mai adîncă sau sensul ideal al realului. Versul lui Vlahuță:

Adîncul rost din ochii tăi,

ca și „rostul cel bun al tăcerii" (valoarea ei), sau rostul omului și al lucrurilor, vorbesc despre înțelesuri atît de adînci încît pot fi adevărul însuși, sau amăgirea însăși. —

Există expresia a da de rost, a desluși, a da de capăt. Putem oare spune că am dat de rost rostului, cu descrierea de mai sus? I-am acoperit întreg registrul, de la forma concretă de gură, bot, deschizătură și pînă la sensul, evanescent uneori, de rațiune și noimă, dar nu l-am pus în ordine parcă. În orice caz sensurile acestea toate nu țin laolaltă, cum ar trebui. Iar în timp ce sensurile de gură și deschizătură au avut filiații independente, sensul ultim al rostului a venit cu alt orizont decît al amîndurora, sprijinindu-se incert doar pe unul dintre ele. Înțelesurile cuvîntului rost nu s-au rostit cum trebuie, încă.

4. În chip nesperat, un derivat al rostului vine să pună ordine în propria lui casă: este verbul *rostire.* Dintr-o

dată, cu rostirea, se unifică toate înţelesurile disparate. Rostul pierdea, pînă la urmă, sensul originar al lui *rostrum;* rostirea îl regăseşte. Dar revenind la el, nu pierde nici sensurile materiale ale rostului şi urcă în acelaşi timp spre sensurile speculative. Este chiar izbitor să vezi cum, în Dicţionarul limbii române, cele trei grupe de sensuri ce se indică pentru verbul „a rosti" corespund exact celor trei grupe de sensuri ale cuvîntului rost: sensul de gură, cel de deschizătură materială şi cel de rînduială, strînse acum toate laolaltă de o aceeaşi vocabulă.

Întîi, ni se spune, a rosti înseamnă *a articula,* a pronunţa sunete, cuvinte, cu ajutorul organelor vorbirii. Verbul înseamnă de asemenea a spune, vorbi, glăsui, sau a exprima prin vorbire, a ţine un discurs, a expune, iar la reflexiv înseamnă a se pronunţa, a-şi spune părerea, a comunica o dispoziţie, o sentinţă. Acestea sînt, toate, sensuri pe linia rostului-gură.

Apoi, pe linia rostului-deschizătură, *cu sens material,* verbul a rosti (uneori a rosta) înseamnă: a face rost pînzei, a trece suveica cu firul de bătătură prin rost, a schimba iţele sau rostul pentru a prinde firul de bătătură, a face începutul ţesăturii. Regional înseamnă şi: a rări, a strîmba dinţii ferăstrăului într-o parte şi în alta, ca să poată tăia; alteori, a reteza pieziş capetele draniţei ca să se scurgă mai uşor ploaia, a reteza şindrilele pentru a avea aceeaşi mărime; a netezi gura unui vas de lemn; a lărgi o gaură cu sfredelul.

În al treilea rînd, corespunzător celui din urmă sens al rostului, a rosti înseamnă *a pune în ordine,* a rîndui, a aranja (înţelesuri pentru care există şi forma a rostui), după cum înseamnă a stabili locul sau atributele cuiva; în fine, a face rost de ceva, a procura, a se îngriji de, a pregăti.

A rosti rostuieşte aşadar rostul. Aşa făcînd, *termenul rostire reintegrează aceea ce rostul pierduse, anume cuvîntul.* Iar acum, în rostire, poate rămîne în umbră, ca fiind numai de folosinţă specială, sensul material de a rosti ca a rosta; în folosinţă vie, rostirea evocă în general doar primul şi al treilea sens.

„Rostesc ceva" spune deopotrivă enunţ un lucru şi pun în ordine unul. Cu verbul a rosti te ridici deci la o expresivitate filozofică neaşteptată (chiar dacă dicţionarele n-o învederează încă). În Vechiul Testament, cînd Adam e pus să dea nume fiecărui vieţuitor, ni se spune că le dă şi un rost, că le rosteşte întru fiinţa lor. — Cu fiecare „rostire" potrivită se evocă acest gînd, în limba noastră. Iar cînd, pe cu totul alt plan, ştiinţa de astăzi vine să vorbească despre un „cod genetic", un limbaj al vieţii care dă varietatea controlată a organismelor, poţi încă vorbi în termeni de rostire, în sens de rostuire genetică.

Este în orice caz o întrebare, cîte alte limbi posedă un termen care să fi păstrat sau regăsit miraculoasa legătură antic-greacă dintre cuvînt şi ordine raţională. Modestul *Verbum,* folosit în lipsă de altceva, nu este un astfel de termen. Sensul adînc filozofic al spusei raţionale, de punere sau regăsire a ordinei prin atribuirea de nume, coduri, legi, îl ştie şi-l redă din plin „logos"-ul. Dar în timp ce alte limbi l-au pierdut, limba aceasta românească, în care filozofarea n-a triumfat încă îndeajuns, a ştiut să-l păstreze ori refacă.

Aşa făcînd, rostul şi rostirea românească te ajută să înţelegi mai bine rostul filozofiei, poate. Heidegger a crezut potrivit să spună că problema ultimă a filozofiei este: de ce există ceva în loc de nimic. E însă excesiv: căci dacă spui „de ce", înseamnă tocmai că există ceva. Cu privire la acest ceva, abia, te poţi întreba de ce e

așa, ce rost are. Iar românescul „ce rost are lumea", ni se pare că stă, mai potrivit decît unele vorbe riscate, ca temei al filozofiei. Căci problema ce se ridică astfel este: De ce există ordine în loc de totală nerînduială? Și e problema pe care a regăsit-o chiar știința de astăzi: De ce nu rămîne sau nu intră totul în entropie? Cum e cu putință ceva care să se opună entropiei?

Căci lucrurile *au* un rost, ba încă poți să le și *dai* un rost; găsești un rost în lume, sau îi atribui unul. Rostești ce s-a spus prin lucruri sau le „rostești" pe ele, așa cum face logos-ul matematic astăzi. Iar dacă pătrunzi cum trebuie în Cartea lumii, sfîrșești poate prin a te întreba: „Cine-i acel ce-mi spune povestea pe de rost?" adică spune totul după o rînduială și nu doar pe dinafară.

Trăim într-o lume a rostirii, de la rostirea genetică pînă la cea matematică și metafizică a omului. Nu numai că știința reprezintă o rostire potrivită, cum s-a spus, dar datorită unei astfel de rostiri s-a ajuns astăzi să se refacă ceva din natură și să se facă noutăți în sînul ei, cu limbajul cel nou, care nu mai e al glasurilor și al undelor sonore, ci al celor mute din spectrul electro-magnetic. Rostirea omului este, dacă e potrivit gîndită, solidară cu rostul lucrurilor. La capătul ei, deci, rostirea devine, într-un fel, tăcerea *ființei.*

2
Întru*

Un termen care i-a lipsit lui Hegel. Întru înseamnă şi *în spre* şi *în*; aşadar spune *nici înăuntru, nici în afară*, şi una şi alta; este un fel de *a nu fi în*, înţeles ca un *a fi în*; sau mai degrabă, un *a fi în* înţeles ca un *a deveni în*. Ca atare el indică deopotrivă faptul de *a sta* şi *de a se mişca în*, o odihnă care e şi neodihnă, după cum exprimă o *deschidere* către o lume *închisă*, ori, sub un alt unghi, o *căutare* în sînul a ceva *dinainte găsit*.

Dacă „rostire" dă caracterul de rînduială a fiinţei, „intru" indică pătrunderea în ea. Către fiinţă nu mergi ca şi cum ar fi ceva străin şi exterior, căci fiinţa înseamnă tot ce este mai apropiat lucrurilor. Totuşi către fiinţă mergi şi devii, aşa cum merge şi devine totul, fiind în acelaşi timp în ea. Situaţia aceasta în condiţiile ei extreme (a fi în, ca un a nu fi încă în) o exprimă contradicţiile puse în joc de „întru" — şi poate numai prepoziţia aceasta, în folosinţa ei românească.

Nod de contradicţii, vocabulă dialectică de prim ordin, „întru" a putut însemna totuşi, în sensibilitatea românească, o pornire către prea mare odihnă (întru tine, Doamne), cînd el este făcut să exprime neodihna

* De la adv. latin *intro* = înăuntru, devenit prepoziţie în limbile romanice.

însăşi. Termenul nu i-a lipsit numai lui Hegel; i-a lipsit şi neodihnitului Pascal: acel „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit" se exprimă din plin cu: căutare *întru* ceva. Iar vorba lui Pascal, cu sens religios la el, a devenit între timp, cu ştiinţa nouă, adînc semnificativă pentru orice cunoaştere şi căutare: ştiinţa caută astăzi, nu orbeşte, în neştiutul lumii, ci în ceea ce deţine dinainte, într-un fel. Ştim ceea ce căutăm şi găsim ce prevedeam, pînă la un punct. Dar aceasta înseamnă că actul de cunoaştere este *întru* ceva, aşa cum şi existenţa e întru ceva. Tot ce e valabil, în existenţă şi cunoaştere, se petrece în cerc. Iar gîndul este mişcarea închisă cea mai vastă, cuprinzătoare de oricîte lumi şi timpuri, o mişcare *întru* sine.

Prepoziţia aceasta arhaizantă, în care ţin laolaltă atîtea momente, trimite dintr-o dată la un concept foarte modern, în definitiv: la cel de cîmp. Folosinţele diferite ale prepoziţiei, pe care filologul nu poate decît să le enumere nesistematizat, ne vor părea că se unifică în lumina ideii de cîmp. (De altfel şi filologul o simte aci, în Dicţionarul limbii române, cînd spune că sensul precumpănitor, cel „local", este sensul din care derivă toate celelalte.) Există un cîmp spaţial după cum există unul temporal, un cîmp al cauzalităţii şi unul al finalităţii, un cîmp al relaţiei şi unul al modalităţii, există un cîmp ontologic şi unul logic, iar varietatea cîmpurilor deschise de „întru" va arăta supleţea speculativă a acestui termen. Dacă însă prin ideea de cîmp vom înţelege folosinţa în limba noastră a lui întru, — invers, prin întru şi folosinţa lui vom putea pătrunde mai adînc în ideea de cîmp.

Admirabilul Dicţionar al limbii române (1934), întru care au trudit atîţia dar care este şi astăzi neterminat, dă pentru „întru" cîteva coloane bogate în sugestii fi-

lozofice. „La origină — începe articolul respectiv — *întru* era mai precis decît *în*, arătînd o mişcare sau o stare în *interiorul* unui loc sau în limitele unui interval de timp". Astfel se zicea „îl caut *întru* casă". Sau spusa: „intră în gloată" părea deosebită de: „urmînd să intre întru gloată" (amîndouă din Codicele Voronețian), în cazul întîi *în* arătînd numai direcția, pe cînd în al doilea *întru* indică şi locul în mijlocul mulțimii. Cu timpul însă întru şi în au devenit sinonime. (La Aromâni a învins întru ca „tru", la noi în — precizează Dicționarul).

Filologul reține aci, fireşte, *tendința* vorbirii curente, în sînul căreia, în linii mari, întru a fost înlocuit de în. Dar, independent de construcțiile în care întru s-a păstrat din plin şi astăzi (ca: întru cîtva, întru tot, întru nimic, întru ceva), ca şi în afara formelor arhaizante (a ieşi întru întîmpinarea cuiva, întru mulți ani, întru sine), este o întrebare dacă ne putem lipsi de toate folosințele pe care le indică mai jos Dicționarul, şi în orice caz de lecția lor filozofică, deci de folosințele *posibile*. Iar peste tot în aceste folosințe apare sensul privilegiat al prepoziției de a pune în joc un adevărat cîmp.

Să luăm exemplele pe care le dă Dicționarul limbii române pentru ceea ce numeşte sensul „local" (răspunzînd la întrebarea unde? sau încotro?), adică sensul *spațial* de cîmp. Nu peste tot exemplele vor arăta un loc ori un spațiu fizic, dar peste tot va fi vorba de un cîmp. În „Lumina întru întuneric luminà", dintr-un text religios, pare limpede că întunericul e cîmpul fizic în care se exercită lumina; dar cînd spui „întru singurătate să trăiască a hotărît", cu exemplul următor, singurătatea nu mai dă neapărat un cîmp fizic, rămînînd totuşi cîmp spiritual de viețuire. Cînd P. Maior spune: „Înainte de a se aşeza întru împărăția Romanilor", el dă împă-

rației sens de cuprins spațial; dar cu o spusă ca: „Intră întru bucuria Domnului tău", înțelegi că bucuria este cîmpul, orizontul în care pătrunzi, fără a fi locul la propriu.

Chiar și pentru loc, la propriu, „întru" reușește să aducă o transfigurare. Un cronicar spune frumos: „Fost-au bisericuță de lemn întru acel delușel." Dicționarul comentează: e vorba de spațiul înăuntrul căruia se întîmplă sau intră cineva sau ceva, spațiu care în mod normal ar reprezenta mai degrabă ideea de suprafață. — Dar dacă „întru" are o justificare aici, este tocmai de a crea el *altă* spațialitate. Delușelul nu e doar suprafața pe care se așază o bisericuță; devine un cuprins, un orizont, un receptacol pentru zidire. *Pe* acel delușel, ar lăsa ridicătura de pămînt ca o ridicătură; *întru* o răstoarnă și o preface într-un vas deschis către cer.

De aci îndreptarea pe care trebuie s-o facem celor de mai sus. „Întru" nu descrie obișnuit intrarea într-un cîmp spațial gata dat, cum părea în cazul întunericului sau al împărăției romanilor. Mai degrabă întru crează *el* un cîmp, cu liniile lui de forță, și *acest* sens apare limpede la alte folosințe ale sale decît cea „locală". Iar în timp ce aci, în local, cîte o expresie ca „Tu mă îndreaptă într-a ta cărare", sugerează că ordinea cărării este totuși cîmpul gata dat la care vrei să ajungi, întru fiind un simplu înspre, în schimb cîte o folosință pe care filologii o dau tot drept „locală", ca în expresia „întru atîta", arată că prepoziția e cea care deschide orizontul.

Să luăm de pildă sensul calificat drept *instrumental*, din: „Te-ai arătat întru mult ajutoriu". Există, firește, un orizont al ajutorului; dar întru și-a tăiat cîmpul său în el, și de aceasta e vorba. În folosirea *temporală* din „într-acel ceas" sau „întru tîrziu", cîmpul viu tăiat în cel mort al ceasului ori tîrziului este lămurit. Cînd

Negruzzi spune, fermecător: „Adormimu întru cetirea vreunui romanţ nou", întru îşi ia cît îi trebuie din cetirea, ca şi fără de capăt, a romanţului.

E interesant că Dicţionarul ne spune cum că sensurile instrumentale şi temporale, ca de altfel toate cele ce vor urma, s-au dezvoltat din cel local, înţelegînd în fapt că toate creează un cîmp, cum arătam. Acum ni se va spune că din sensul local şi durativ s-ar obţine o nuanţă cauzală, ca în: „Mai mult într'un năcaz" (Sadoveanu) ori „Îşi frângea mâinile întru desnădăjduire" (Drăghici). Dar e greu de înţeles cum localul, fie şi împletit cu durativul, ar da cauzalul; pe cînd *cîmpul* cauzal al necazului sau al deznădăjduirii îţi apare, în chip evident, drept sugestia pe care o aduce aci, similar cu circumstanţele de loc, instrument şi timp, prepoziţia întru.

Iar cîmpurile create de întru nu se încheie cu aceste circumstanţe. (Poate că însăşi ideea gramaticală de circum-stanţă ar avea ceva de cîştigat de la o interpretare pe linia „cîmpului".) Există o folosinţă a lui întru în sens *final:* „Întru întîmpinare", pe care o poţi înlocui cu *în* doar dacă spui: ies în întîmpinarea cuiva, dar nu o mai poţi înlocui cînd ai spune: mă pregătesc întru întîmpinarea cuiva, adică în orizontul pe care l-a creat sosirea aşteptată a aceluia. Există un alt sens, de *echivalenţă,* ca în „întru mărturie", pentru „în loc de mărturie"; dar orice vorbitor de limbă română simte că întru spune mai mult decît *drept* mărturie: spune şi în chip de, în sens de, în spirit de mărturie. Există un sens de *măsură* — întru puţin, întru cîtva — unde te întrebi dacă e vorba cu adevărat de măsură sau tocmai de marginile cîmpului de puţinătate deschis.

Încă mai semnificativ este sensul *relativ* al lui întru, despre care Dicţionarul limbii române iarăşi spune că ar deriva din cel locativ şi durativ. Exemplele ce ni

se dau aci: „iaste bogat întru milă" (Varlaam) sau „celui întru ființa sa nemărginit" (Eminescu) dezmint în realitate orice orizont spațial sau temporal, și totuși aduc, unul un admirabil orizont spiritual (bogăție întru milă), celălalt unui metafizic (a fi nemărginit întru ființă). Și la fel de semnificativ este sensul *modal*, despre care ni se spune că ar izvorî din cel local și cel instrumental laolaltă: întru cântări (cântînd), întru a lor limbă (Biblia 1688), întru întristare, într-adevăr, într-o doară. Nu există în fapt spațiu al cîntării, al limbii, al întristării ori al adevărului, după cum ele pot să nu aibă neapărat caracter instrumental, dar îți poți deschide un cîmp al lor și poți fi în modalitatea acelui cîmp. Iar faptul că nu e vorba de cîmpul lucrului, ci de cel deschis de întru în lucru, îl arată izbitor ultimul exemplu. Căci dacă există o cîntare și un adevăr, nu există o „doară". Și totuși limba noastră spune *întru* o doară, ca și cum întru ar fi de ajuns spre a păstra, în ființa și cîmpul lui, cuvîntul prăbușit în uitare.

Față de această bogăție, s-ar părea că trebuie spus din nou: e vorba mai mult de folosința arhaizantă a lui întru. Totuși, Dicționarul limbii române literare contemporane (1956) regăsește majoritatea acestor sensuri în folosință încă vie. Chiar după acest dicționar, *întru* e departe de a fi devenit sinonim cu *în*, cum părea să conchidă Dicționarul din 1934, și în orice caz își păstrează — e drept mai mult în locuțiuni decît izolat — virtutea sa dialectică de a face să țină laolaltă sensuri contradictorii. Dicționarul cel nou consemnează chiar un sens în plus, ce ne va părea de tot prețul: cu verbe ce înseamnă „a se preface", întru introduce complementul indirect ce arată obiectul prefacerii („se preface într-un palat").

Expunerea dicţionarelor nu a venit numai să confirme şi lărgească impresia din primul moment că ne aflăm în faţa unei vocabule filozofice de prim ordin, dar ne-a dat şi măsura supleţei ei. Se întîmplă, desigur, ca şi alte prepoziţiuni să capete cu timpul o folosinţă variată, totuşi cele ale lui „întru" rămîn impresionante. De la sensul sau sensurile locale — cele fundamentale, în cadrul cărora e vorba de a fi *în*, dar şi de a lucra în, a se desfăşura în, trecîndu-se apoi la: a pătrunde în, a se aşeza în, a se aşeza pe, a tinde către, a izvorî din, a se limita la — s-a ajuns la sensuri instrumentale, temporale, cauzale, finale, relative, modale, ba chiar la sensuri de echivalenţă, măsură şi raportare analogică.

Aproape întreg universul circumstanţelor se lasă prefigurat aci, în aşa fel încît tot ce spui cu „întru" are statornic un rest. Dacă logica matematică, teoria mulţimilor, sau o axiomatică gen Hilbert s-ar aventura să formalizeze pe „întru", ar eşua, sau atunci ar strivi o făptură atît de vie ca particula aceasta. Dar tocmai de aceea ea devine un termen nepreţuit pentru filozofia speculativă, care nu încearcă să prindă sensul prepoziţiei în logica închisă a unei definiţii, ci îl cuprinde în logica deschisă a cîmpului.

În fapt, întru nu e decît o prepoziţie, ceva aşadar care ar exprima o situaţie simplă, direct accesibilă şi reprezentabilă. Cînd un copil învaţă deosebirea dintre o prepoziţie şi o conjuncţie, i se oferă o cheie ce operează automat: o conjuncţie n-are sens lîngă pronumele personal, pe cînd prepoziţia, da. Nu poţi spune: *şi* mine, *sau* mine, dar poţi perfect spune: cu mine, fără mine, de la mine, în mine, spre mine. Totuşi ce spui cu: întru mine?

În timp ce toate prepoziţiile, chiar şi cele formate din adverbe, spun ceva simplu, întru exprimă ceva com-

plex. Dintr-o dată cu el depăşeşti o situaţie gramaticală, intrînd într-una speculativă. *Relaţia pe care o creează întru este de intricaţie;* de încifrare, ar fi spus Eminescu.

Este, de pildă, încifrarea într-o *structură* (întru o structură): un element, sau mai bine un moment al structurii, nu este în ea, este întru ea. Sau încifrarea se petrece în sînul unui sistem: un moment al unui sistem dinamic (cum sînt concepute şi executate sistemele cibernetice de astăzi) nu este în el, este întru el, adică întru întregul prin care se face autoreglarea, controlul şi comanda, sau întru care operează conexiunea inversă. Prin complexitatea pe care o pune în joc, ceva modern apare şi de astă dată în arhaizantul „întru".

Şi nu numai ceva modern, ci şi ceva creator, pe plan de gîndire. Dacă întru poate fi pus în joc — şi numai el — la toate unităţile complexe (mecanice, organice, spirituale), el trimite parcă, pe alte două planuri, la noi sugestii, de acelaşi ordin de complexitate: pe plan logic şi pe plan ontologic.

Pe plan logic întru îţi poate sugera faptul că nu formele logice, nu procesele şi conexiunile sînt materia de început a logicei, ci *cîmpul logic.* Reflexiunea logică începe, în definitiv, cu formalizarea reflexiunii obişnuite, care se trezeşte la viaţă cînd vede că un lucru ori proces stă sub o lege, ceva individual sub ceva general. A privi în formă felul cum se încifrează individualul în general, este demersul logic elementar, poate. Iar aceasta înseamnă: individualul nu este în general, sub general, cu general cu tot, ci *întru* general. Cuplul logic alcătuit de individual şi general, sau cîmpul ce se creează astfel, este substanţa vie a logicii, din care s-ar putea desprinde formele şi procesele deductive. „Întru" ar putea fi o promisiune de logică.

Dar cu siguranță este una de speculație ontologică. Dicționarul din 1956 cădea peste o temă superior filozofică: observația că întru se împletește firesc cu verbe ce înseamnă „a se preface", ar putea arăta că prepoziția aceasta are afinitate cu lumea devenirii, cu tot ce ține de trecerea și petrecerea firii. Prefacerea nu este numai în, ea e mai ales întru ceva.

Dar e de ajuns să spui că este „întru" ceva, spre a vedea că întru nu e un simplu termen al devenirii; că, într-un sens ultim, *este unul al devenirii întru ființă.* Iar în clipa cînd gîndești această nouă modalitate ontologică — nici devenire, nici ființă, ci amîndouă, dar cu una orientată către cealaltă — îți dai seama că afinitatea lui întru cu dezordinea devenirii este cumpănită de afinitatea lui cu ordinea ființei; că se întîlnește în particula aceasta un sens în același timp deformator, transformator și formator.

Pe linia devenirii întru ființă s-ar putea închega o întreagă filozofie, care formal n-ar fi, pînă la urmă, decît o explicitare a lui întru.

Așa privit, întru înseamnă mișcare închisă, *cerc.* Primul titlu formal al acestei particule este punerea în lumină a cercului, pe care pascalianul „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit" îl proiectează pe primul plan al speculației filozofice.

Al doilea titlu formal al lui întru este că, în sînul mișcării închise, el poartă totuși ceva deschis: *orientarea.* Termenii pe care-i leagă nu-și sînt indiferenți, nici echipolenți: unul e orientat spre celălalt. În sînul cercului (al „ondulatorului", s-ar putea spune) se păstrează o formă de linearitate.

Al treilea cîștig formal adus de întru este de a pune în lumină un spațiu care, întocmai unui *orizont,* este mișcător. De fapt e în joc o spațialitate iar nu un spațiu,

sau este un cîmp care crește dinăuntru și nu un orizont care învăluie dinafară. Dacă ar sta sub o categorie, „întru" n-ar putea sta decît sub limitația ce nu limitează, categoria uitată din tabla kantiană.

Așadar: în *conținut*, „întru" poartă cu el contradicțiile fundamentale ce se ivesc în sînul ființei; în *mișcarea* lui, are ceva din demersul fundamental al gîndirii și al cîmpurilor ei deschizătoare de orizont logic. Iar *formal*, întru reprezintă cercul, orientarea, orizontul mișcător, limitația ce nu limitează. Dacă n-ar fi decît o prepoziție, s-ar putea spune că întru este un sistem de filozofie.

3
Fire*

Pentru gramatică, „fire" este un abstract verbal. Dar ce trebuie înțeles prin abstract verbal în cazul limbii române? S-ar putea, e drept, ca în general substantivizarea verbului să însemne trecerea în abstract; dar în limba română nu este așa. Trecerea verbului în substantiv prin folosirea infinitivului lung duce la tot ce e *mai concret* și reprezintă, poate, cucerirea cea mai sugestivă pentru gîndire, în alcătuirea limbii noastre.

Am spus firesc, în fraza ce precede: trecere-folosire-cucerire-gîndire-alcătuire, cu cinci substantive verbale. Nu știm în ce altă limbă s-ar putea vorbi așa. Forma este posibilă în limba engleză (cu gerunziul însă), în franceză sau în germană; dar e greoaie. La noi în schimb infinitivele acestea sînt limba uzuală însăși. Iar ele nu duc la abstractul verbal, ci la concretul verbal.

Acest lucru trebuie spus, spre a înțelege abstractul verbal fire, care în fapt e totalitatea concretului însăși.

UNIVERSALITATEA CONCRETĂ

S-ar putea spune că substantivul verbal fire este rezumatul tuturor situațiilor reale pe care le evocă sub-

* Infinitivul verbului a fi, devenit abstract verbal. (Dict. l. r., 1934).

stantivele verbale în limba noastră. Fără mişcare, trecere, naştere şi pieire, pîlpîire şi stingere, facere, prefacere, împlinire, nu poţi înţelege termenul fire. În orice caz el nu e un termen artificial, nici vreunul întîmplător al limbii noastre (care să poată fi înlocuit de un neologism, ca „natură" de pildă). El vine la capătul unei vaste experienţe în concret, consemnată în nenumărate substantive verbale, fără de care nu-i înţelegi nici formaţia, nici expresivitatea, nici conţinutul de gîndire.

Aproape fiecare substantiv verbal denumeşte, în limba noastră, o experienţă în concret, şi anume una privilegiată, cea a *concretului nedeterminat*, a generalităţii concrete. Aceasta e, poate, experienţa originară în viaţa spiritului, şi în primul rînd în actul de cunoaştere. Cugetul nu întîlneşte întîi lucruri, procese sau stări definite; întîlneşte lucruri, procese sau stări nedeterminate. Ne trezeşte atenţia o alergare, înainte de a putea să percepem ceva care aleargă; ne face curioşi o curgere sau o creştere; uimirea ţi-o poate da o bruscă întunecare, înainte de a şti că e o eclipsă. Simţi, interior ori în lume, o prefacere, dar nu ştii care anume. Percepi o lege, dar nu-i ştii formularea şi înţelesul. — Sînt în joc situaţii concrete şi în acelaşi timp nedeterminate, în experienţa noastră directă; e un conţinut real cu caracter general.

Aceste generalităţi concrete vin deci să constituie experienţa primară a cugetului. Gramatica a reţinut generalitatea şi a spus: abstracţiune. Dar gîndirea filozofică reţine concretul, de astă dată concretul lărgit, şi se bucură să-l găsească denumit în cîte o limbă ca a noastră. Iar tocmai cu concretul lărgit se ocupă gîndirea filozofică. Abstracţiunile sînt ale ştiinţei, de o parte, ale bunului simţ pe de alta. Cunoaşterea filozofică în schimb are — cînd e bine îndrumată — interes pentru

concret; numai că, nu pentru cel individual ca atare, ci pentru cel general.

Limba română are titlul filozofic de a putea da nume acestui element fundamental, acestui filozofem (ca morfem, fonem, să spunem) care este „concretul general", punînd în joc cu atîta uşurinţă substantivul verbal. Este adevărat că substantivul acesta va putea sfîrşi la *concept,* şi atunci va fi cu adevărat un abstract verbal, cum vor gramaticile. Dar înainte de a fi concept el exprimă *o situaţie* în real sau a realului.

Dacă, acum, totalizezi aceste situaţii în real, sau dimpotrivă, le iei pe fiecare în parte, atît într-un caz cît şi într-altul vei pune la temelia lor pe „a fi". Că e curgere, surpare sau înălţare, toate sînt un a fi. Dar a fi el însuşi, înainte de a sfîrşi la concept (fiinţă), adică la un abstract, determinat în definitiv, este un concret nedeterminat, substantivul verbal *fire.* Iar în acest substantiv verbal vin să se verse toate cele ce se petrec potrivit cu Cartea facerii, pe care o scrie în continuare lumea.

FIRE ŞI LUME

Aceasta înseamnă că toate *generalităţile* concrete se lasă cuprinse, în limba română, de *universalitatea* concretă care e firea. Nu se poate folosi aci un alt termen, cînd îl ai pe acesta la îndemînă, întru cît şi prin formaţie şi prin accepţiune firea este în consonanţă cu termenii din care îşi face substanţa. De aceea în limba noastră putem spune „firea toată", sau spunem că toate sînt „în sînul firii", exprimînd prin aceasta universalitatea concretă pe care gîndirea înţelege s-o pună în joc.

Acesta şi este primul sens pe care îl dă pentru fire Dicţionarul limbii române: „Natură (ca totalitate), lume, pămînt, făptură".

E semnificativ că se relevă caracterul de totalitate al firii și încă mai semnificativ că, după lume ca totalitate, se face restricția: pămînt. Să se restrîngă firea la pămînt? Într-un sens larg, da, căci e vorba de o universalitate *concretă*. Noi nu vorbim de fire pentru cele ce depășesc un înțeles de lume accesibilă. Stelele fixe, sau galaxiile îndepărtate și cvasarii de astăzi, nu par a încăpea bine în cuprinsul, vast totuși, al firii. Fără să fie suprafirești, sînt realități de dincolo de fire. De aceea înțelegem din plin și astăzi — deși în felul nostru — citatul din Cantemir: „Ființe... carile nici în ceriu, nici în fire se află", unde se face limpede deosebirea între cele din cer și cele ale firii. Dar tot de aceea nu mai înțelegem bine ce vrea să spună Mineiul lui 1776 cînd scrie: „Din fire Dumnezeu fiind și cu firea om făcîndu-se". Căci are sens din plin să spui că divinul s-a făcut om *cu* firea, dar nu intuiești (și ar trebui văzut ce-i corespunde în textul din care se traduce) cum anume este divinul *din* fire.

În conceptul de fire se cuprinde toată făptura, cum spune Dicționarul, laolaltă cu toată făptuirea a ceea ce este, pe pămînt și în orizontul pămîntului. Soarele ține din plin de fire, ba este izvorul ultim al firii, într-un sens. Dar sorii altor lumi nu mai încap în universalitatea aceasta concretă. Firea nu este toată ființa materială a lumii. Nu va fi nici ființa ei morală. Este toată *ființa vie și perceptibilă* a lumii.

FIRE ȘI FIINȚĂ

Atunci nu tot ce *este* e preluat de fire. Aceasta din urmă spune altceva decît ființa. Totuși firea decurge din ființă, așa cum cuvîntul însuși este infinitivul verbului a

fi. Numai că exprimă ființa în actul ei de ființare. De aci, al doilea înțeles al Dicționarului:

„Natură ca putere creatoare, manifestată în orice creatură sau făptură".

Ca totalitatea de la primul înțeles, firea era doar universalitatea concretă. Cu acest al doilea înțeles, însă, firea exprimă activitatea universală. Acum ești în laboratorul ființei, în starea ei de fapt. Ființa exprimă, parcă, starea de drept a lumii, în timp ce firea o dă pe cea de fapt.

Nu numai în limba română infinitivul are această virtute de a exprima starea de fapt (iar nu „abstracția", cum voia gramatica): în greaca veche substantivizarea verbului cu infinitivul și articolul neutru, des folosită, exprimă tocmai faptul de a fi ori a face. În particular τὸ εἶναι înseamnă faptul de a fi. Dar în timp ce în greacă este în joc o întreagă propoziție infinitivală, „firea" din limba noastră exprimă direct și cuprinzător lumea stărilor de fapt, la orice nivel. De pildă, în fapt, divinitatea a trebuit să fie gîndită ca întreită, în creștinism. Atunci limba română spune: „cele trei *firi* ale lui Dumnezeu".

În fapt însă firea este mai mult decît o hipostază: e o realitate lucrătoare. «Firea la bărbat putere i-a dat", spune un proverb consemnat de Zanne. Firea conferă, face, produce. Ea e neîncetata productivitate a ființei. Faptul de a fi trece astfel în faptul de a face, lucra. Nu tot ce este încape în fire, numai ceea ce e lucrător.

Dar așa cum firea nu exprima tot ce este în ceruri, ea nu exprimă nici tot ce se face pe lume. Opera omului, ca ființa rațională, nu e denumită de fire. Orașele, statele, creațiile omului nu cresc din fire. În fire te poți pierde ca om, poți căuta un refugiu sau o uitare, dar nu

o împlinire. Tot ce ţine de raţiune vrea să regăsească sau să instituie o stare de drept, în timp ce firea exprimă starea de fapt. E ca şi cum raţiunea ar fi organul fiinţei şi al stărilor de drept, în timp ce firea s-ar cufunda tot mai mult în stările de fapt şi devenire. Firea uită de fiinţă.

Şi într-adevăr, firea se trage tot mai mult spre lumea reală şi din faptul de a fi în general tinde să exprime faptul de a fi în particular; din universalitatea concretă tinde să exprime particularitatea concretă. Nu poţi spune că fiecare lucru îşi are fiinţa lui, dar fiecare îşi are firea şi lucrarea lui. Şi astfel firea se sparge în firi, respectiv faptul de a fi se preface în fel de a fi.

Firea se năştea în fiinţă, dar exprima mai mult fiinţarea; ea nu spunea totuşi doar fiinţare simplă, ci mai degrabă devenire; aceasta, la rîndul ei, nu era pură şi simplă, ca fire, ci creatoare. Dar cum orice creaţie se pierde în creatură, firea sfîrşeşte acum prin a exprima: creatura şi caracterul ei.

FIRE ŞI FIRI

Acesta este al treilea înţeles al firii, din dicţionare, după cel de natură ca totalitate şi natură ca putere creatoare:

„Natură considerată ca esenţă sau proprietate inerentă în orice făptură".

Firea ca existenţă a devenit calitate de existenţă; iar toate înţelesurile care vor urma decurg din acest al treilea, care particularizează firea. Odată pierdută amintirea fiinţei, firea îşi riscă propria ei disoluţie în firi. Fiecare lucru cu firea lui, iar de rîndul acesta — ca un fel de a fi şi nu ca faptul de a fi — firea poate să se extindă peste tot, chiar acolo unde nu ajungea ca uni-

versalitate concretă. Şi galaxiile neştiute de o parte, şi înfăptuirile raţionale de alta, străine de firea obişnuită, îşi au totuşi firea lor. În înţelesul acesta, există pînă şi o fire a nefiinţei. Fiinţa şi nefiinţa se exclud şi se contrazic, pe cînd firea are sens şi pentru ce nu fiinţează. „Cine n'au gustat dulceaţa celor ce sunt, nu poate priceape firea celor ce nu sunt", scrie Udrişte Năsturel, în traducerea sa din *Varlaam şi Ioasaf*. Şi fireşte, fiindcă nu e decît o traducere, gîndul există şi în alte limbi; dar un termen ca fire, izvorît din a fi, care să dea totuşi socoteală de a nu fi, nu este în orice limbă.

Totalitate de existenţă, dar ca atare limitată la universul accesibil şi material, firea devine în acelaşi timp unicitate de caracter, de astă dată chiar pentru universul inaccesibil sau cel spiritual, Aristotelicienii ar spune: ea ţine şi de categoria substanţei şi a calităţii. Dar în fiecare plan are, spre deosebire de fiinţă, o bogăţie de conţinut concret care poate duce la disoluţie. Dacă vrei să te pierzi în mare, te cufunzi în oceanul firii; dacă vrei să te pierzi în mic, pătrunzi în desişul firilor. Opoziţia dintre fire şi firi nu este, ca între fiinţă şi fiinţe, una de la temei la întemeiat, unde cu cît sînt mai multe fiinţe cu atît este şi mai multă fiinţă. La firi, cu cît fiecare lucru se trage mai mult spre firea lui, cu atît se trage şi din fire, ba pînă la urmă, cu omul, poate să şi iasă din fire.

În chip neaşteptat, firea care denumea totul afară de lumea omului, ca realitate, denumeşte acum, ca fel de a fi, mai ales caracterul uman. Poţi spune „firea locului" sau firea oricărui existent, dar în chip curent firea exprimă acum, aşa cum arată Dicţionarul limbii române:

„Natura omenească, considerată ca predispoziţie sau înclinare sufletească. Fel de a fi, caracter, temperament, apucături, nărav, învăţ".

Un sens înrudit urmează și încheie tabloul principalelor sensuri: predispoziție intelectuală, minte, pricepere; cap, gînd, cuget, cumpăt. „Așa socotesc eu cu firea mea cea proastă“ (Neculce). Iar aci se înscriu expresii ca: în toată firea, a-și veni în fire, a-și ieși din fire, a scoate din fire, a-și face fire (a prinde curaj), a-și ține firea, a-și pierde firea, a se pierde cu firea, a se prăpădi cu firea.

Dar, cum o aminteam, firea însăși riscă să-și prăpădească înțelesul ei de origină, cu disoluția în firi. De unde ea exprima regula lui a fi, acum exprimă excepția: „fiecare cu firea lui“. Iată-ne ajunși la ireductibilul calității.

Un singur caracter definitoriu s-a păstrat, de-a lungul înțelesurilor firii, de la universalitatea concretă pînă la firea ireductibilă a omului; cel de *natură* opusă culturii și artificialului. Atunci nu cumva firea spune tot atît cît natura?

FIRE ȘI NATURĂ

Dacă reiei sensurile dicționarelor, ai putea crede că termenul nostru „fire“ este din plin redat de „natură“, care a fost adoptat ca atare în mai toate limbile culte. Ca și firea, natura exprimă *realitatea,* vastă ori îngustă: există o natură generală și una specifică. Pe deasupra, ca și firea, natura exprimă *felul de a fi;* există o natură pînă și a neființei.

Dar natura n-a izvorît din ființă, spre a se înstrăina apoi de ea, cum face firea. Natura ca atare nici măcar nu stă în tensiune cu ființa, ci în indiferență față de aceasta. Dacă spui „natură și ființă“, nu ai nici o opoziție, pe cînd dacă spui „fire și ființă“, o problemă filozofică se naște dintr-o dată.

Apoi natură, de la nascor, natus, spune totuşi prea puţin despre naşterea lucrurilor, pe cînd firea are în ea neodihna genezei neîncetate. Natura tinde mai mult să fie „naturată", iar filozoficeşte trebuie să spui *natura naturans* ca să accentuezi asupra unui aspect posibil de demiurgie. Firea însă e demiurgia însăşi. Iar cînd treci la sensul ei de calitate, adică la firea fiecărui lucru, natura îşi arată din plin naturatul din ea: căci exprimă, dacă spui „natura lucrului", calitatea lucrului, cu tendinţa de a fi natura lui stabilă; pe cînd firea, chiar dacă exprimă şi latura esenţială a unui lucru, nu pierde recursul la existenţă, procesualitate şi concret.

De altfel simplul fapt că introducerea în limba noastră, pe cale cultă, a termenului natură n-a putut alunga pe cel de fire la nici un nivel, cu atît mai puţin la cel filozofic, arată că există un rest intraductibil şi în cuvîntul acesta românesc. El este mai bogat, tocmai pentru că e mai puţin împlinit şi mai deschis decît „natură". Iar despre natura aceasta suficientă, închisă, s-a putut spune uneori că e în definitiv naivă (Hegel) şi îngrădită, în mijloace ori soluţii. Firea însă nu poate fi înjosită, căci are în ea ceva din neîntinarea fiinţei, de o parte, din nobleţea vieţii, de alta.

În ultimă instanţă, tocmai deosebirea dintre natură şi fire poate reda cel mai bine chipul propriu al cuvîntului nostru. Să rezumăm:

— Natura e indiferentă faţă de fiinţă. Firea e însă deopotrivă în consonanţă şi în împotrivire cu fiinţa.

— Natura e mai abstractă, putîndu-se din plin vorbi despre „ştiinţe ale naturii". Nu există ştiinţe ale firii.

— Ca fiind abstractă, natura e mai întinsă. Firea nu se întinde decît pînă la marginile concretului.

— Extinsă asupra spaţiilor stinse, în mare, sau asupra aspectelor moarte, în mic, natura îngăduie să se spună,

la propriu și la figurat: natură moartă. Nu se spune, în schimb, fire moartă.

— Natura nu e neapărat productivă, putînd fi și naturată. Firea este întotdeauna *naturans*.

— Cînd exprimă felul de a fi, natura vorbește despre esența lucrurilor. Firea vorbește despre esența și existența lor laolaltă.

— Natura este în definitiv îngrădită în mijloace. Firea reprezintă o Carte a Facerii neterminată.

— Natura este și viața și cimitirul realului. Firea este tinerețea lui fără de bătrînețe și viața fără de moarte.

4
Ființă*

Dacă pentru termeni ca rostire, întru, fire — nu încă îndeajuns valorificați — filozofia poate avea neașteptate cîștiguri de la filologie, în schimb cu termeni adînciți filozofic și de universală tradiție, ca ființă, ea va avea dezamăgiri. Dezamăgirea nu privește doar opera filologilor, ci și limba noastră ea însăși, care, deși atît de sugestivă în alte rînduri, nu mai pare deosebit de grăitoare cînd ajunge la cuvîntul ființei.

S-a petrecut o stranie întrepătrundere, în alcătuirea termenilor noștri metafizici fundamentali, ființă și devenire. Cuvîntul fire, care e mai degrabă înrudit ca sens cu devenire decît cu ființă, se trage totuși de la a fi; în schimb ființa se trage de la a deveni (fieri).

Nu este sigur că împletirii acesteia i s-ar datora slăbiciunea conceptului nostru de ființă, o slăbiciune de altfel al cărei aspect pozitiv îl vom sublinia. Dar este un fapt că el nu are nimic din tăria ființei care se *opune* la ceva, în alte limbi sau cel puțin în spiritul altor culturi. În limba noastră, ființa compune prea lesne cu termenii cărora ar putea și uneori ar trebui să li se opună. La noi ființa nu exprimă mai mult esența, adică ra-

* De la termenul latinesc (popular) *fientia*, folosit pentru essentia, după ce esse a fost înlocuit cu *fieri*. (Dicț. l. rom., 1934).

ţiunea de a fi, decît existenţa, adică actul de a fi; nu exprimă mai mult virtualul decît actualul, legea decît viaţa, starea de drept decît firea, permanenţa decît devenirea.

Aşa se face că, dintru început, dicţionarele sînt silite să redea, pentru fiinţă, sensurile de existenţă şi viaţă, care n-ar trebui să fie decît sensuri tîrzii, ivite după deconceptualizarea fiinţei. Dicţionarul limbii române dă ca prim sens:

Existenţă, cu exemple ca: „Păgînii de la Dumnezeu au fiinţă" (Biblia 1688); sau: „Dania nu se poate face fără fiinţa scrisorilor" (Uricariul IV, 325) sau încă: „Apa, a cărei fiinţă pe ogoare..." Sensul apare în expresii ca: a avea fiinţă (pe lume); în fiinţă (existent; adv. în realitate); a fi în fiinţă; fiinţa de faţă (prezenţa).

La rîndul său Dicţionarul limbii române literare contemporane (1956) nu poate da pentru fiinţă decît:

1) Tot ce are *viaţă* (în opoziţie cu *lucru*): vieţuitoare, vietate. Om, persoană. Poetic, făptură. Ex. „Toată fiinţa ta mi-e dragă" (Delavrancea); şi

2) Existenţă, viaţă. „Şi-a păstrat fiinţa". În fiinţă (existent şi în realitate, aievea); a avea fiinţă, a da fiinţă. Învechit: prezenţă.

La sensurile acestea de existenţă şi viaţă, Dicţionarul limbii române nu poate adăuga decît cel, destul de special, de natură, substanţă, fire, cu exemplul „Troiţa cea de o fiinţă" (Mineiul 1776) şi sensul, cu totul neobişnuit dar interesant (căci corespunde celui grec de οὐσία), de *avere*. „Au împărţit toată fiinţa lor la săraci" (Dosofteiu).

Fireşte, ceea ce dau dicţionarele recente este mai viu şi mai autentic decît ce spune Dicţionarul limbii române

(1872) de Laurianu și Massimu. După el, substantivul feminin „fientia" ar exprima: „Ce este, ente, essentia, essistentia: fientia omenesca, fientia divina, fientia suprema, fientia finita, fientia infinita, fientia viva, fientia morta, fientia bona, fientia rea, fientia nobile, fientia bassa, fientia de facie, presentia." În principiu însă dicționarul latiniștilor, oricît de straniu sună astăzi, lasă ființei întreg prestigiul ei de termen filozofic, în timp ce folosința obișnuită îl pierde.

Că limba noastră avea nevoie, ori de cîte ori cădea peste probleme de speculație, de termeni deosebiți și variați pentru ideea de ființă, o arată nu numai greutățile pe care le întîmpină traducătorii recenți, de pildă cei ai lui Hegel, dar și greutățile întîmpinate de traducătorii din greacă sau latină, un Cantemir și Eufrosin Poteca în primul rînd.

Voind să redea prima dintre categoriile aristotelice, categoria lui „ce este", tradusă de obicei prin substanță, Cantemir a încercat să creeze cuvîntul „ceință" (așa cum dădea „câtință" pentru cît este și „feldeință" (pentru de ce fel este). Cuvîntul nou ar putea desemna un aspect al ființei, dacă nu chiar ființa însăși, anume caracterul ei de a fi ceva. La rîndul său Eufrosin Poteca se întreba, după un veac și mai bine de la Cantemir, dacă înainte de a pune problema: ce este ființa, nu trebuie să te întrebi care e dovada că ea este ori nu ceva, deci că este ori nu. În „Manual de Katihis" (ed. a II-a, 1845), cap. I este despre *estime*. Autorul se întreabă care anume sînt dovezile firești pe baza cărora fiecare om poate cunoaște divinitatea. Și răspunde: *este* pentru că ne-a făcut pre noi; este pentru că ea ține buna rînduială; este pentru că toate noroadele cred etc. Temeiul că un lucru este, aceasta tocmai ar voi să exprime estimea.

Dar toate acestea ar putea să fie incluse cu adevărat în conceptul de ființă, care trebuie să poată exprima și temeiul unui lucru (estimea așadar), cum trebuie să exprime ce este un lucru sau ce este în genere, ceința, ca și felul cum este un lucru, esența.

S-ar putea spune și mai bine, considerînd cei doi termeni filozofici atît de stranii, creați de Cantemir și Eufrosin Poteca, cum că ei izvorăsc amîndoi din nevoia de a da socoteală de ființă sub forma întrebării *ce este?* dar că, în timp ce Cantemir pune accentul pe *ce* și ajunge la ceință, Poteca pune accentul pe *este* și dă estime. Dacă însă ai vrea să dai socoteală de întregul orizont pe care-l deschide întrebarea „ce este?" ar trebui să ții seama și de ceința lui Cantemir și de estimea lui Poteca, ba chiar să faci o sinteză a lor. Conceptul care s-ar crea atunci și care ar exprima cu adevărat ființa în ce este ea, ar trebui să sune încă mai straniu, ca avînd pe „ce" și pe „este" laolaltă, și să fie de pildă: *ceiestime*. Limba însă n-a putut primi nici cuvîntul lui Cantemir, nici pe cel al lui Poteca, și cu atît mai puțin ar primi pe cel din urmă.

Am acordat totuși un interes de o clipă acestor ciudățenii lexicale de ordin filozofic, spre a arăta care este adevărata solicitare filozofică la care supune gîndirea un termen ca ființă. Cît despre existență și viață, principalele sensuri ce ni se indică în uz, ele pot fi la fel de bine opuse ființei pe cît sînt incluse în conceptul ei. Căci în terminologie filozofică, existența se opune esenței, faptul de a fi se opune rațiunii de a fi, ceea ce devine se opune lui ce este.

Semnificativ este, în definitiv, tocmai că lipsește conceptului nostru de ființă un moment limpede antitetic, cum ar fi devenirea, și că în fapt nu avem un termen românesc pentru devenire. O limbă a lui *Werden,* cum e

limba germană, a putut prin aceasta tocmai să aibă mai lesne acces la filozofie. Cît despre naştere, la noi, ea a rămas simplă naştere, nu s-a transformat, ca la greci, în geneză, spre a fi şi devenire (lumea pieritorului, a coruptibilului). Limba noastră ar fi avut totuşi un termen potrivit pentru devenire, cel de petrecere. Ea însă l-a lăsat să se prăbuşească în pulberea trivialităţii.

Este de datoria reflexiunii filozofice să repună în opoziţii fiinţa, redîndu-i astfel un contur determinat. În fapt, reflexiunea a şi făcut pasul acesta, şi nu numai în forma ei cultă, de filozofie a şcolii, dar şi sub chipul speculaţiei pe care au trebuit s-o rişte, în ceasul lor, traducătorii aceia atît de bine grăitori ai cîtorva texte religioase. Sîntem aşadar încredinţaţi că filologii care au adunat sau mai adună locuri pentru marele Dicţionar al limbii române ar fi putut găsi, în textele filozofice de la Eufrosin Poteca încoace, exemple mai variate decît cele pe care le-au consemnat pînă acum; şi în acelaşi timp este surprinzător că nu au aflat în Psaltirile, traducerile biblice, în Mineiele timpurilor trecute, folosinţe mai adînci ale cuvîntului fiinţă. Dar, admiţînd chiar că asemenea locuri nu există, apare aci o problemă de limbă care ar trebui să reţină interesul specialiştilor.

Este oare o limbă un simplu fenomen pozitiv? Trebuie ea să fie înregistrată numai aşa cum s-a manifestat? Nu încape o investigaţie şi în aria *posibilului* ei?

Ni se pare că o limbă, vie şi desfăşurată, cuprinde în ea şi ce nu se mai poate exprima şi ce nu s-a exprimat încă. În posibilul depăşit al limbii, specialiştii fac deseori incursiuni (opera lui Densuşianu pentru limba secolului al XVI-lea este exemplară în această privinţă), în măsura tocmai în care e în joc o vorbire pozitiv manifestată. Dar în posibilul nedesfăşurat specialiştii nu în-

ţeleg să se aventureze. Ce se *poate* exprima printr-un cuvînt şi ce ţine de spiritul unei limbi, nu pare a fi de resortul lor; doar ce s-a spus şi se spune. Este o întrebare însă dacă nu ar reveni tocmai specialistului să exploreze *capacitatea* unei limbi şi să vorbească despre sensuri virtuale, la fel cum vorbeşte despre cele actuale. Căci, în fapt nu ar fi în joc virtualitatea goală a cîte unui cuvînt (faptul că „temei" ar putea însemna şi axiomă, sau „ins" ar fi putut fi „atom"), ci ar fi în joc virtualitatea, manifestată într-un fel, dar neatestată sau neconsacrată literar, a cuvîntului.

Aci e vorba de acele semnificaţii şi acel spirit al unei limbi pe care nu le poate pune în lumină decît cel ce ştie *dinăuntru* lucrurile. O maşină de calculat şi tradus va indica oricînd ce e *posibil* de spus printr-un cuvînt, dar nu şi ce *se poate* spune prin el, într-o limbă. E de prisos să ne temem că am cădea în iraţionalul sentimentului. Un sentiment care slujeşte cunoaşterii ştiinţifice este un aliat al raţiunii iar nu o tăgadă a ei. În orice caz nu poate fi eliminată din cîmpul cunoaşterii acea facultate care ne face să înţelegem zona de virtualităţi a cuvîntului, de pildă să înţelegem care e deosebirea dintre „e posibil" şi „se poate", în limba română.

Se *pot* spune şi s-au spus într-un fel, căci au fost gîndite, cîteva lucruri despre fiinţă, de natură să ne arate opoziţiile ei şi astfel să-i dea contur. Se poate spune astfel:

fiinţă şi nefiinţă,

ceea ce înseamnă, desigur, a recunoaşte caracterul de realitate al fiinţei, adică în definitiv de existenţă: fiinţa există, nefiinţa nu există. Dar la fel de bine poţi spune:

fiinţă şi existenţă,

adică poţi opune fiinţei tocmai ceea ce păruse a o defini. Acest lucru l-a spus existenţialismul modern, cel puţin cu Heidegger; iar limba noastră îl acceptă, în măsura în care „fiinţa" unui lucru poate să denumească, nu existenţa lui, ci esenţa lui, „ceiestimea" lui, raţiunea lui de a fi. (De fapt întîlnim şi aci o contradicţie unilaterală: doar existenţa contrazice fiinţa, aceasta din urmă nu contrazice existenţa, ci o integrează). În orice caz, independent de asemenea nuanţe filozofice, este un fapt că, în toate opoziţiile fiinţei ce vor urma, atît fiinţa cît şi termenul opus ei au parte de existenţă, deci *nu se poate considera definitoriu pentru fiinţă caracterul de existenţă.* Se poate spune:

fiinţă şi conştiinţă,

unde amîndoi termenii implică existenţa, dar opoziţie este. Căci fiinţa exprimă existenţa obiectivă, pe cînd conştiinţa este cea subiectivă, sau alteori fiinţa exprimă realitatea materială, pe cînd conştiinţa o redă pe cea spirituală. Iar din opoziţia fiinţă-conştiinţă, izvorăsc altele, la fel de lesne formulabile în limba noastră. Spunem:

fiinţă şi aparenţă,

cu o opoziţie care se naşte printr-un act al conştiinţei (căci aparenţa este pentru o conştiinţă) căreia realitatea — existentă iarăşi — i se prezintă într-*un* fel şi i se dovedeşte existentă într-altfel. Aşadar ce vedem nu e tot una cu ce este. Dar se poate şi dimpotrivă, ca aceea ce *nu* vedem să nu fie tot una cu ce este. Căci în opoziţia:

fiinţă şi putinţă,

conştiinţa percepe de rîndul acesta fiinţa, dar nu vede termenul opus ei, de vreme ce acesta nu are decît virtualitate, pe cînd fiinţa înseamnă, acum, actualitate. Şi totuşi iarăşi lucrurile se pot răsturna, dacă spunem că virtualitatea se actualizează în fenomene variate şi punem înainte opoziţia:

fiinţă şi manifestare,

unde e adevărat că regăseşti efectiv ceva din opoziţia fiinţă-aparenţă, dar unde în fapt manifestarea e mai mult decît simpla aparenţă, care e neadevărul realităţii; ea e deopotrivă adevărată ca şi fiinţa, ba este adeverirea însăşi a fiinţei, de natură să reprezinte fenomenologia ei. Aşa a încercat Hegel să descrie fiinţa prin cele trei fenomenologii ale ei (fenomenologia în om, cea intitulată „a spiritului", fenomenologia conştiinţei absolute, intitulată „Logică", şi cea a naturii, intitulată „Filozofia naturii"), sau într-un fel aşa a încercat şi Heidegger, în strădania de a revela fiinţa prin *timp,* în opera sa intitulată tocmai „Fiinţă şi timp". Dacă însă spui, cum se şi poate spune:

fiinţă şi vremelnicie,

atunci fiinţa, care este la fel de bine temeiul, cum era la manifestare, nu se mai adevereşte ca în cazul celei din urmă, ci se *desminte* prin vremelnicie, de astă dată accentul nemaicăzînd pe caracterul de temei al fiinţei, ci pe cel de permanenţă a ei. Căci temeiul se adevereşte prin ceea ce întemeiază el, dar permanentul se desminte prin ceea ce naşte şi piere, prin ce vremuieşte. Totuşi, ca o stranie desminţire a desminţirii, limba romînă poate spune:

fiinţă şi fire,

iar de rîndul acesta, oricît de vremelnică şi trecătoare ar fi firea, oricît de opusă i-ar părea prin aceasta chiar, ea e în acelaşi timp solidară cu fiinţa, aşa cum e diversitatea cu unitatea, prima nedezminţind-o pe cea de a doua, cum face vremelnicia, ci confirmînd-o statornic drept unitatea ce face cu putinţă diversitatea, ce se pierde şi se regăseşte în ea. Iar dacă, în sfîrşit, spui:

fiinţă şi petrecere,

cu singura vocabulă ce poate înlocui, în limba română, devenirea, anume petrecerea, atunci strîngi laolaltă, cum ai face-o în opoziţia fiinţă-devenire, toate celelalte opoziţii ale fiinţei şi dai tabloul tuturor caracterelor ei, indirect puse în relief. Căci petrecerea aduce, cu „ceea ce se petrece", starea de fapt, în timp ce fiinţa dă starea de drept a realului, şi petrecerea exprimă astfel faptul *firii,* numai că este o fire deschisă, aşa cum poartă în ea *vremelnicia,* cu tot ce trece în ea, sau cum exprimă *manifestarea,* cu tot ce se petrece în lume, ca şi *aparenţa,* drept ceea ce e petrecător în lume; ba petrecerea poartă în ea şi *putinţa,* cu toate înţelesurile acelea, de „simplă posibilitate", „virtualitate" sau „contingenţă", dar poartă în ea cu precădere *existenţa;* numai că, întocmai devenirii, în care Hegel voia să vadă o împletire de fiinţă şi nefiinţă, petrecerea mută statornic în *nefiinţă* aceea ce este, ca într-un vast alai ce ar petrece fiinţa la mormîntul ei.

Singură *conştiinţa* nu apărea necesar în cuprinsul şi în desfăşurarea petrecerii, aşa cum nu figurează necesar nici ca un atribut al devenirii. Dar dacă prin petrecere şi devenire tot ce este se strămută în ce nu este (aşa cum tot ce este enclavă a realului, după ştiinţa de azi,

se strămută în neantul entropiei) petrecerea poate face calea întoarsă către ființă, și o face tocmai prin conștiință; iar așa cum spui devenire întru ființă poți spune, în limba română, petrecere întru ființă. Ba încă spui mai mult, cu petrecerea întru ființă. Cînd se ivește conștiința, care prinde, dincolo de ceea ce devine, țesătura a ceea ce trebuie să fie, ea poate încerca să petreacă lucrurile prin firele ființei. Și petrecerea întru ființă ar denumi astfel ceea ce vrem, în ultimă instanță, să spunem prin „ființă". Ființa conștientă, în definitiv omul și cultura lui, se străduie neîncetat să descrie felul cum se prinde în această țesătură tot ce se petrece pe lume. În nici o limbă, poate, filozofia n-a reușit să spună în chip pozitiv altceva despre ființă. Iar dacă încap deosebiri, ele țin mai degrabă de sentimentul ființei decît de conceptul ei.

Ridicat la nivel de cultură, sentimentul românesc al ființei poate aduce acest înțeles mlădiat al ei, potrivit căruia ființa nu se *opune* mai mult decît *compune* cu termenii în împerecherea cărora se prinde. Este un sens lipsit de rigiditate al ființei, așa cum vom întîlni unul lipsit de rigiditate al conștiinței morale. De aceea cuvîntul de ființă însuși iese din absolutul unicității lui și dublează, în limba noastră, formele obișnuite pentru a fi și a exista: din termenul de ființă el însuși, care era format dintr-un verb, se naște alt verb, a ființa, iar din acesta alt substantiv, ființare. Cînd în sfîrșit ajungi la *înființare,* care este lotul de activitate al ființei, înțelegi că orice îngheț al ființei a rămas departe în urmă și că tot belșugul de opoziții în care poate intra ființa exprimă, în limba noastră, nu depărtarea, ci intimitatea ei cu lumea.

III
CICLUL DEVENIRII

1
Trecere, petrecere

Cine e vinovat de pierderea cîte unui cuvînt în viaţa societăţii? Să fie bătrînii, tinerii? Să fie dascălii, scriitorii, omul de pe stradă? N-o ştim bine. Dar întreaga obşte plăteşte pentru moartea cîte unui cuvînt — şi am putea-o vedea limpede în cazul cuvîntului «petrecere».

Cuvîntul acesta ne trebuia. Îl cerea gîndirea, care a făcut ce a putut spre a-i înlocui lipsa — şi n-a izbutit prea mult; îl cerea viaţa, care n-a făcut totuşi nimic spre a pune ceva în loc şi a lăsat astfel un loc gol în dreptul lui. Astăzi nu mai ştim bine dacă lipseşte *vieţii* un cuvînt pentru petrecerea bună a timpului, sau dacă nu cumva lipsa *cuvîntului* este cea care sărăceşte viaţa de o bună petrecere. Căci aşa cum spunea autorul acela că, lipsindu-ne un simţ, ne-ar lipsi o ştiinţă, îţi vine uneori să crezi că, lipsindu-ţi un cuvînt şi un înţeles, îţi lipseşte o dimensiune de viaţă. „Petrece, tinere, în tinereţea ta... dar să ştii că pentru toate acestea chemat vei fi la judecată", spune o carte mare a înţeleptului Solomon.

Să ne închipuim că s-ar face o asemenea judecată. Şi să ne închipuim că nu ar avea loc la cine ştie ce scaun înalt, ci la cel al grămăticilor. Chiar şi aci, sau poate mai ales de aci, s-ar vedea ce dezastru s-a întîmplat în cugetele şi simţirea noastră, cu petrecerea.

Verbul a petrece a mai păstrat ceva din bogăţia sa trecută, în timp ce *substantivul* de petrecere a ajuns în gura copiilor sau prin taverne. Însă tocmai substantivul este cel care dă măsura maturităţii unei limbi şi societăţi. Verbul singur poartă în el ceva iraţional; substantivul este expresia raţiunii. Verbul îţi este dat de procesele lumii sau de impulsurile şi înrîuririle fiinţei proprii; substantivul în schimb reprezintă înstăpînirea ta de om asupra lumii. În timp ce verbul pune totul în disoluţie, substantivul hotărăşte, pune hotare, ca fiind solidar cu ideea şi conceptul. E adevărat că verbul înseamnă viaţă; dar substantivul este viaţă îmblînzită, modelată pînă la întruchipare. De aceea substantivele cu cea mai bogată substanţă lăuntrică sînt tocmai cele verbale, iar o limbă, ca a noastră, ce are uşurinţa de a face peste tot substantive verbale — ca acest petrecere, sau ca fire, vrere, rostire — are sorţi de expresivitate sporită.

Substantivul nostru de petrecere trebuia să arate felul cum am reuşit să ne înstăpînim, prin gîndire, asupra vastei petreceri a lumii, adică a ceea ce se petrece în lume; sau în viaţă, asupra trecerii şi petrecerii noastre prin lume. Astăzi spunem cu totul altceva, necrezut de puţin. După dicţionarele existente — în care se consemnează limba vie, de la scriitorii cei mai aleşi pînă la spectatorul de pe stadioane — petrecere înseamnă numai: 1) întîlnire, reuniune; 2) distracţie. Ca *învechit* ni se mai dă sensul de: vieţuire, trai, şedere; iar ca *popular*, însoţire. Atît stă scris în Dicţionarul limbii moderne şi în cel al limbii române literare contemporane, ambele din preajma anului 1960, la o mie şi ceva de ani de cînd se petrece limba română pe lume. Şi aşa este, din păcate.

De verbul a petrece ne-am bătut joc mai puţin. Verbele rezistă mai bine, tocmai pentru că, după cum spuneam, ele sînt ale lumii, în timp ce substantivele sînt isprava noastră.

Pentru „a petrece", dicţionarele noastre de astăzi dau: I *cu sens temporal:* 1) a-şi ocupa timpul 2) a se veseli, 3) (refl., despre evenimente) a avea loc, a se desfăşura 4) (tot refl.) a se trece, consuma, 5) a desface, a vinde; şi II *cu sens spaţial:* 1) a însoţi, a conduce („norocul vă petrece", în „Luceafărul") 2) (rar) a străbate, parcurge („Petrec mereu acelaşi drum"), a face, a îndeplini, colinda, vizita, a se perinda 3) (popular) a căra, a transporta 4) a face să treacă prin, a înfige, a implînta străpungînd, a cerne. — La aceste sensuri ale Dicţionarului limbii române literare contemporane, cel al limbii române moderne adaugă sensurile de: a trăi şi a strămuta („petrec din mînă în mînă").

În fişele Institutului de lingvistică din Bucureşti se găseşte toată bogăţia trecută a verbului, pe care nădăjduim că Dicţionarul Academiei, cînd va ajunge la litera respectivă, o va consemna cum se cuvine. În afara sensurilor pe care le atestă dicţionarele moderne, sînt de reţinut (cu intitulări provizorii şi uneori discutabile, ale celor ce au petrecut fişele):

A pătrunde, a se introduce (într-un domeniu de activitate): „Petrecù toată dăscălia filozofiei";

(Refl.) a depăşi, a trece peste;

a muta ceva, dar şi a se muta; „Den poruncile lui nu mă voi petrece";

a se împrospăta într-una (apa unui rău);

a-şi petrece ochii (a plimba privirea);

a se întoarce, a voi din nou;

a trece pe lîngă altul;

a îndeplini, a rezolva (operaţii succesive);

a însoţi, cu sensul de a fi complice: „Cel ce va petreace pre cela ce va mearge să ucigă..." (dintr-o Pravilă);

a alunga, a fugări;

a petrece în minte (a depăna);

a convieţui;

a scăpa pe cineva de un necaz, a apăra;

(Regional) a-şi pierde simţirea („Era să mă petrec de rîs.")

a potoli, uşura, stinge („Petrec urîtul");

Deopotrivă apar, în folosinţa mai veche, două sensuri surprinzătoare şi adînc sugestive filozofic:

1) sensul de a fi, dăinui, a se păstra („Domnul în veaci petreace", Dosoftei) — un sens exact potrivnic celui obişnuit de trecere, consumare;

2) sensul de a suferi, îndura („Greul ce petreace ţara", Let.) iarăşi un sens potrivnic celui obişnuit, de trecere pură şi simplă, dacă nu chiar trecere bună a unui răstimp.

Acestea aşadar sînt înţelesurile verbului. Iar *substantivul* era nespus mai bogat şi el decît distracţia pe care ne-am învrednicit s-o reţinem. Petrecere însemna:

Parcurgere a vieţii sau a unei perioade din viaţă, vieţuire, trăire (într-un anumit loc sau timp): „Va rîvni la petrecerea îngerească". Sau în Varlaam: „S'au iubitu într'însu (Dumnezeu în om) lăcaşu şi petrecere";

convieţuire, şedere, rămînere („În vremea petrecerii lor în Polonia". Bălcescu);

mod de desfăşurare, fel de viaţă („Viaţa şi petrecerea sfinţilor"; sau încîntătorul titlu: „Rătăcirile lui Odisef, toată petreceria sa, după întoarcerea din războiul Troadii");

fel de a se purta;

înţelegere, prietenie (a fi în bună petrecere cu...);

manifestare, desfăşurare a unui fenomen („desfătările au o petreacere dulce şi plăcută");

locuinţă, sălaş;

casnă, suferinţă, neplăcere („greale petreceri", în Dosoftei; sau: a pica în petrecere = a intra în mare nevoie);

introducere, trecere printr-un obiect (petrecerea printr-un jug, inel);

pierderea vieţii, moarte, sfîrşit;

însoţire, întovărăşire, conducere;

însoţirea celui săvîrşit, alaiul care însoţeşte.

Cum de s-a putut pierde atît de mult din bogăţia cuvîntului, sau cum s-a întîmplat că funcţia selectivă şi fixatoare, pe care o îndeplinesc timpul şi cultura, a operat atît de uşuratic, este de neînţeles. Fără îndoială, o limbă cultă nu poate rămîne la desişul înţelesurilor pe care le pun în joc vorbirea neîngrijită şi viaţa întîmplată a unei societăţi. Cînd s-a înfiinţat prima Academie modernă a lumii, cea din Franţa, în secolul al XVII-lea, ea era prevăzută să dea o gramatică şi un dicţionar care să fixeze formele şi sensurile vorbirii, necontrolate pînă atunci. Prin ele însele, bogăţia şi diversitatea nu sînt preţul ultim al lucrurilor spiritului. — Dar nici sărăcia şi simplitatea de sens nu sînt.

Nu poţi accepta lesne ca, dintre toate sensurile unui cuvînt, limba ta să se fixeze la cel mai nătîng, în loc să reţină pe unul care să păstreze, în unitatea lui, cît mai mult din diversitatea trecută. Căci aceasta este măsura lucrurilor spiritului: ca unităţile obţinute să integreze cît mai multe sensuri, sau să structureze o diversitate cît mai mare.

Ce am pierdut o dată cu surparea cuvîntului de petrecere, o poate înregistra, acum, gîndirea filozofică, ori de cîte ori se adînceşte în ea sau se confruntă, prin traduceri, cu gîndirea altor limbi. Noi nu avem un termen pentru facerea şi prefacerea lucrurilor, pentru devenire. Ştim să spunem fiinţă cu un cuvînt de-al nostru (iar un cuvînt este al limbii tale cînd nu fiinţează doar el, ci înfiinţează şi altele; cînd e viu, cînd face pui), dar trebuie să spunem „devenire", „evoluţie", „dezvoltare", cu vocabule de împrumut, fără progenitură. Am fi putut însă vorbi de petrecerea lumii — şi atunci dintr-o dată am fi spus trei lucruri adînci: petrecerea în ea însăşi a lumii; petrecea lumii *prin* gînd; şi petrecerea lumii *cu* gîndul.

Am fi putut spune întîi, petrecerea în ea însăşi a lumii, alaiul, procesiunea, trecerea ei necurmată către altceva; „nevinovăţia devenirii", cum spunea filozoful acela, ca *devenire întru devenire.*

Am fi putut spune — căci petrecerea nu e numai trecere oarbă, ci şi trecere printr-o urzeală — petrecerea lumii prin gînd, închegarea ei prin armătura gîndului, rostirea ei, *devenirea întru fiinţă* a lumii.

Şi am mai fi putut spune — în măsura în care petrecerea înseamnă şi însoţire, călăuzire, strămutare — petrecerea lumii cu gîndul de către om, care vine în mijlocul ei ca o făptură însoţitoare a lumii, oglinditoare a ei, călăuzitoare, dar, pînă la urmă, ca o făptură sortită, prin fapta ei, să strămute lumea într-o nouă întruchipare.

Toate acestea nu mai sînt de spus cu petrecerea noastră, şi poate de aceea nici nu ajungem să le gîndim întotdeauna. Cel mult putem spune că omul s-a pus astăzi, prin ştiinţa sa, în situaţia de a face de „petre-

canie" lumii. Căci ne-a rămas sminteala cuvîntului, potrivită să dea nume smintelii omenești cu putință.

Dar ce am pierdut, o dată cu surparea termenului de petrecere, nu privește numai gîndul ci viața însăși a societății noastre. Limba omului nu e ceva convențional: ea este însăși rostirea de sine a ființei omului și a rînduielilor lui. Un cuvînt potrivit așază lumea cum trebuie, ca în legenda lui Parsifal. Un cuvînt nepotrivit — spune astăzi școala de „semantică generală" — te poate îmbolnăvi: sîntem blocați de anumite cuvinte, pătimind din cauza lor și a gîndului pe care ni-l impun ele. Iar chiar dacă nu e de acceptat înțelesul acesta, rămîne un fapt că lipsa unui cuvînt poate fi lipsa unei dimensiuni de viață.

Nu știm ce fac alte popoare cu răgazurile. Dar ce face românul? Petrece. În măsura în care răgazul reprezintă marea cucerire a omului, în petrecerea acestuia trebuie să culmineze și omenescul lui. Dar „petrecere" vine de la *pertrajicere,* cu acel *trajicio, transjicio,* care însemna la început aruncare a podului peste și trecerea dincolo. În petrecere ai și *per* și *trans,* și prin și peste. Petrecerea este deci, dacă poți spune astfel, *peste-printrecere.* Care ne e trecerea prin și peste? Dar aceasta e problema și nu răspunsul; iar așa cum s-a spus că sensul vieții este să-ți pui problema sensului vieții, înțelesul adînc al petrecerii de viață ar fi să te întrebi statornic: ce ai de făcut cu petrecerea ta prin viață.

Dacă românului i-a plăcut să tragă întreaga bogăție a cuvîntului de petrecere prin viață înspre petrecerea în răgazurile vieții, el își este cu atît mai mult dator. — Lingviștii și filologii, ca oameni de știință, se pot mulțumi cu înregistrarea evoluției unui cuvînt. Filozofia însă nu rămîne aci. Cu filozofia te și superi, pe tine, pe semenii tăi și pe lume. „I-au petrecut pe sub săbii",

spunea Niculae Costin. Pe cine ar trebui să petreacă pe sub săbii logofeții cei mari ai cîte unui popor, pentru uciderea unui cuvînt — nu mai e de știut. Dar e de știut că s-a întîmplat așa; și că, la fel cum ne închinam altădată turcilor, după o bătălie pierdută, am pierdut și aci o bătălie, închinînd apoi un gînd mare netrebniciei.

Numai că, a-ți ști limitele înseamnă a fi dincolo de ele, spune filozofia. Nu vom mai regăsi cuvîntul „petrecere". Dar, dacă vom înțelege problema, s-ar putea să facem cuvîntului dreptatea pe care i-o refuzasem, lepădîndu-l.

2
Vremea vremuiește

Cînd cu zgomote deșarte
Vreme trece, vreme vine...
EMINESCU

Există un proverb românesc care, fără a fi trecut în multe culegeri e adeverit de alte proverbe, și care sună:

Ceasul bate, lovește și vremea stă, vremuiește.

Ești surprins, întîi, să vezi opoziția aceasta, răsturnată parcă, între ornic și vreme: bătătorul de ore ar fi cel care înaintează, pe cînd vremea ar sta pe loc. În al doilea rînd, te miră — iar dacă ai îndemnul filozofiei te și încîntă — să vezi că vremuirea nu are aci sensul, mai larg cunoscut, de: face vreme rea, viscolește, ci înseamnă ceva de ordinul gîndului, punînd în joc un înțeles adînc și poate amar, despre partea de curgere nemișcată a lumii.

Că proverbul are *acest* înțeles, o arată limpede versiunea lui mai răspîndită, pe care o reține volumul „Proverbe românești", apărut în 1967, sub îngrijirea lui George Muntean:

Ceasul umblă și lovește iar vremea se odihnește.

Același înțeles îl vor învedera și alte folosințe ale subtilei creații lexicale românești de „vremuire". Iar în acest înțeles plin de ambiguități fecunde, îi este plăcut gîndului românesc să se cufunde o clipă.

Iată un cuvînt pe care nu l-am pierdut. Chiar dacă nu e folosit pe scară mai largă — și nici nu poate fi folosit, căci spune ceva de înțelepciune ultimă — el mai este totuși pus în joc de cîțiva scriitori contemporani, cum o citim în Dicționarele limbii noastre. De altfel și la scriitorii mai vechi termenul apare destul de rar, dar cu frumoase folosințe, pe linia sensului acestuia larg, de trecere, scurgere. De n-ar fi decît locul din Eminescu, de la sfîrșitul lui „Făt-Frumos din lacrimă":

iar dac'a fi adevărat ce zice lumea: că pentru
Feții-Frumoși vremea nu vremuiește, apoi poate
c'or fi trăind și astăzi.

și încă ar fi de ajuns spre a lăsa departe în urmă sensul de: face vreme urîtă.

Mai sînt însă cîteva exemple, sugestive fiecare în felul său:

Iubește mîndro, iubește, că vremea se vremuiește (Hodoș, „Proverbe populare", 153);

vremea trece, vremuiește, și firmanul se'mplinește (Teodorescu, „Proverbe populare", 617);

vremea vremuiește și omul îmbătrînește (Zanne, „Proverbe", v. I, 92).

Alecsandri pune și el în joc, uneori, termenul:

te tot aștept și nu mai vii, și vremea vremuiește... (S. 223, după indicația Dicționarului Academiei);

sau: vremea vremuiește, floarea se pîrlește (I. 942) — unde însă ar putea fi implicat și sensul de vreme rea.

În sfîrșit, tot pentru folosința mai largă a cuvîntului dau mărturie și cîteva forme vechi, venind să arate că în

graiul românesc *s-a gîndit* conceptul de vreme. În Indicele de cuvinte proprii limbii secolului al XVI-lea, din volumul II al „Istoriei limbii române", O. Densușianu notează adverbul de *a-vremi* = din cînd în cînd, rareori (cu exemplul: „cîte sînt în lumea asta ... (au) dulceață puțină și a-vremi"), dînd apoi minunata compunere verbală din Coresi, pierdută astăzi, dar lesne de reluat, căci sună atît de viu: *a bine-vremui*. Densușianu adaugă: „probabil după blagovremenistovati, opportunitatem nancisci" — cu sensul, așadar, nu atît de a o duce bine, cît de a întîlni prilejul cel bun, un sens pe care folosința de astăzi a cuvîntului de vreme („i-a venit vremea") îl autoriză. Și poate că — așa cum ni se va părea o clipă mai jos — gîndirea filozofică ar mai putea rosti cîte ceva cu vremurile, încă.

Dacă, acum, analizezi în el însuși verbul a vremui, el îți apare drept un derivat original chiar prin alcătuirea sa. Vremea — care a dublat la noi conceptul de timp, fără a-l înlocui, căci nu-i acoperă întreg registrul, — a mai dat cuvinte ca: adjectivul vremelnic, cu forma mai veche vremelnicesc; sau adverbul vremelnicește (în chip vremelnic); apoi substantivul vremelnicie; iar prin verbul a vremui a dus la „vremuială", ca vreme rea, și „vremuire", ca faptul de a trece, de a se schimba. (În Dicționarul limbii române contemporane, „vremuire" are el singur ambele înțelesuri, de vreme rea și trecere). — Dar verbul obținut din substantiv, a vremui, rămîne creația cea mai interesantă, aci.

Îi este greu, de obicei, unei limbi să facă verbe din substantive, în timp ce este relativ ușor — iar în limba română remarcabil de ușor — să facă substantive din verbe. În tabloul părților de cuvînt, pe măsură ce o limbă devine mai cultă, procesul de substantivizare capătă întîietate: conținutul de gîndire al cuvintelor tinde să se

înalțe prin gînd și, pînă la urmă, să înghețe în substantiv. Dezghețul vine greu, iar el aduce o a doua înălțare a cuvîntului prin gînd. Căci așa cum dialectica pune în fluiditate și restituie astfel vieții ceea ce înghețase în idee, așa cum darwinismul pune în mișcare ceea ce înghețase în specie, trecerea în verb pune în mișcare ceea ce se fixase în substantiv.

Nu tuturor limbilor, însă, le reușește crearea „verbului intern", născut dintr-un nume, iar reușita are loc în cazul prea puținor nume. Cînd un nume propriu poate deveni un nume comun (Cezar, devenit un cezar), sau cînd dă un adjectiv (Sade, devenit sadic) și mai ales cînd dă un verb (platonizează, goetheanizează), atunci este în joc o pagină de istorie a lumii sau a spiritului.

Cu numele comune, verbalizarea poate avea loc mai des; dar iată, în cazul vremii sau mai larg al timpului, reușita nu e totală în alte limbi, căci se petrece o îngustare. În limbile slave, de unde am luat „vreme", substantivul acesta nu pare a îngădui decît un verb cu sens restrîns, de a temporiza. În limba engleză, verbul *to time* înseamnă doar: a potrivi la timp, a măsura. Limba germană are *wettern* și *wittern* — pe care le indică Tiktin în legătură cu vremuiește — dar, pentru că *Wetter* nu e decît vreme atmosferică, verbele respective vor rămîne la acest înțeles. Cînd Heidegger a răscolit prin limba germană, el n-a găsit nimic potrivit și a trebuit să facă verbul *zeitigen,* care e la fel de nefiresc ca multe alte construcții verbale de-ale sale. Vremuirea noastră, în schimb, e firească și păstrează aproape toate sensurile conceptului, respectiv ale substantivului din care se trage.

Este vorba, așadar, de un verb „intern". Ca atare, ar reprezenta o tautologie, sau în cel mai bun caz o judecată analitică, așa cum spune Kant: din conceptul de

vreme scot ceea ce era în el, caracterul de a fi vreme. Aşa e vremea, îşi face veleatul ei, vremuieşte, trece, se tot schimbă, iar din petrecerea ei nu iese nimic.

Nu iese nimic? Dar tocmai de aceea apare o noutate! Căci nu e de fel în natura vremii să nu dea nimic. Dimpotrivă, vremea trebuie să aducă ceva („ca vremea nici un dascăl mai bun") şi tot ce este *în* vreme se împlineşte, ba chiar se vestejeşte, ca rodul copt. Numai că: floarea se pîrleşte, în timp ce vremea vremuieşte; firmanul se împlineşte cu trecerea vremii, dar vremea însăşi nu; draga se trece, omul îmbătrîneşte, pe cînd vremea nu face decît să treacă şi să vină iarăşi, aceeaşi. Toate se împlinesc în vreme, dar nu există nici o „plinire a vremii" ca atare — şi aceasta e noutatea gîndului: că felul de a fi şi a face al vremii este de a nu face nimic.

Ai putea crede — şi încă ar fi vorba de altceva decît de o tautologie — că vremuirea denumeşte fundalul de zădărnicie al tuturor încercărilor de a se ridica la existenţă. Mai mult încă: dacă vremuirea însoţeşte tot ce se întîmplă pe lume, ea ar fi în definitiv şi lotul lumii însăşi. Doar ca vreme atmosferică este ea ceva exterior lucrurilor; ca vreme însăşi ea se dovedeşte ceva intim lor, şi înţelepciunea românului poate la fel de bine spune: vremea vremuieşte, cum spune: vremurile vremuiesc (citat în Dicţionarul limbii române literare contemporane), adică vremurile istorice ale omului; ba chiar se poate spune că omul însuşi vremuieşte şi noi înşine vremuim o dată cu vremea — către nicăieri. „Cînd cu zgomote deşarte, vreme trece, vreme vine . . ." Acesta ar fi lotul lui, pe cînd lotul Feţilor-Frumoşi ar fi altul, nu al vremuirii.

Ai putea crede, aşadar, că e vorba de gîndul vremelniciei şi deşertăciunii lucrurilor, pe care l-au avut o clipă un Neagoe Basarab în „Învăţăturile" sale, sau un Cante-

mir în „Divanul". Dar nici ei n-au rămas la acest gînd, nici limba noastră. În realitate, ceea ce denumește spiritul limbii noastre prin vremuire este ceva mai subtil, una din formele posibile de scurgere a timpului: scurgerea lui sub semnul *neutralității.*

Timpul anticilor — o spune Aristotel în chip izbitor în „Fizica" sa — este mai mult destrămător; timpul scoate lucrurile din așezarea lor cea bună, de la începutul lor, iar doar ca timp rotitor, al revenirii neîncetate, are el preț pentru antici. Timpul modernilor, dimpotrivă, este împlinitor; ce stă să vină este mai bun decît ce a fost, așa cum cei vechi, pentru un Pascal, sînt mai degrabă cei tineri decît cei bătrîni. Timpul modernilor urcă. Dar timpul vremuirii nici nu coboară, nici nu urcă; nu e nici destrămător, nici împlinitor. Are un straniu sens de neutralitate, obiectivitate și detașare. Este dincolo de bine și de rău, ca acea „nevinovăție a devenirii", pe care o idolatrizau Goethe și Nietzsche, fără s-o poată reda în simplitatea unui nume. Vremuirea este devenirea întru devenire a lumii.

Dar atunci cînd vezi toată încărcătura filozofică a termenului îi înțelegi și limitele. Nevinovăția vremuirii ca devenire întru devenire este și vinovăția ei. Eminescu vrea, pentru Feți-Frumoșii săi, o ieșire din vremuire. Ai putea spune deci, încercînd un termen nou, că vrea *dezvremuirea* lor. Dacă însă nu înțelegi să cazi în idealizare romantică, așa cum i se întîmplă prea des lui Eminescu și mai ales în proză, atunci o altă plăzmuire în trupul termenului de vremuire ar veni să arate ce adîncă problemă filozofică îți pune vorbirea românească. Nu desprinderea de vreme și vremi, dar tocmai întruparea în ele și închegarea lor ar putea fi răspunsul gîndului mai adînc. Dacă ai cuteza să spui *învremuire,*

dintr-o dată ai arăta cealaltă faţă a timpului şi a aşezării tale de om în timp. Căci ai exprima astfel, cu învremuire, împlîntarea omului, cu rostul său mai sigur, în vreme şi vremuri, aşadar devenirea lui întru fiinţă. Sau, dacă te gîndeşti la cealaltă faţă a timpului decît scurgerea lui fatală, ai exprima prin învremuire, ca prin „înfăptuire" şi prin atîtea compuneri ale admirabilului prefix verbal „în", închegarea vremii şi modelarea ei, adică tocmai ieşirea din vremuire, cu ea cu tot, la fel cum înfăptuirea este ieşire din făptuire oarbă, cu faptă cu tot.

De altfel, limitele şi deci caracterul rodnic pentru gîndire al termenului de vremuire le pot arăta confruntarea dintre timp şi vreme. Aceasta nu acoperă întreg timpul, şi e deci probabil că niciodată limba română nu a uitat termenul ei de origină latină, în favoarea celui adoptat.

Timpul se poate substitui oricînd vremii. Fie că vorbeşti de vreme ca durată limitată (o vreme, multă vreme), fie că o foloseşti pentru momentul prielnic (era vremea; înainte de vreme), fie că vorbeşti de o perioadă determinată istoriceşte (pe vremuri, în negura vremii), fie în sfîrşit că vorbeşti de vremea atmosferică — peste tot timpul poate înlocui vremea. În schimb vremea nu poate, la noi, înlocui peste tot timpul — deşi în limbile slave vremea redă întreaga arie a timpului.

Există un timp cosmic şi sideral; unul atmosferic, unul fizic, unul psihic, unul mitic, unul istoric, după cum, în gîndirea filozofică, există un timp transcendental (Kant) şi unul dialectic. Nici vorbă că vremea nu poate reda timpurile gîndirii filozofice (nu poţi spune: „vremea, formă pură a sensibilităţii", sau „vreme dialectică"), nici timpul fizical (vremea ca a patra dimensiune, de pildă), ba chiar nici timpul sideral. Vremea pare legată de concretul Terrei şi al experienţei umane.

Dar vremea, sau mai degrabă vremuirea, au încă o limită, dincolo de cea de a nu putea exprima abstractul: redau doar partea de inerţie a lumii. Vremea are două forme de plural, vremuri şi vremi, care spun acelaşi lucru: „şi este bietul om sub vremi", sau: „dacă nu ţi se pleacă ţie vremea, pleacă-te tu vremii", cum spune proverbul. Timpul are şi el aceleaşi forme de plural, timpuri şi timpi, dar ultimul plural a sfîrşit prin a însemna ceva deosebit. Pentru vorbirea contemporană, timpii nu mai sînt „timpii seculari", ai lui Alecsandri, ci timpii devenirii stimulate în care se poate aşeza omul. S-a spus în veacul nostru: „istoria înaintează prea încet"; şi vorba nu priveşte vremile, ci timpurile, căci timpul se poate iuţi, pe cînd vremea este inertă.

Întreg timpul nostru spune insului şi popoarelor: nu vremuiţi, fiţi în timp. Ceasul bate, loveşte şi vremea stă, vremuieşte. — Nici vorbă că românul nu a voit să spună ce rostim acum, cînd a opus înaintării ornicului inerţia vremii. Limba noastră nu s-a alcătuit în ceasul marilor îndrăzneli. Dar îţi place să crezi că ea nici nu le interzice. Căci dacă limba noastră nu vorbeşte despre afirmările ultime ale omului, ea ştie bine, în înţelepciunea ei, să-i numească pragurile — şi să gîndească astfel dincolo de ele.

3
Infinit şi infinire la Eminescu

„Presupuind lumea redusă la un bob de rouă şi raporturile de timp, la o picătură de vreme, seculii din istoria acestei lumi microscopice ar fi clipite, şi în aceste clipite oamenii ar lucra tot atîta şi ar cugeta tot atîta ca în evii noştri — evii lor pentru ei ar fi tot atît de lungi, ca pentru noi ai noştri. În ce *nefinire* microscopică s'ar pierde milioanele de infuzorii ale acelor cercetători, în ce *înfinire* de timp clipa de bucurie — şi toate acestea toate ar fi — tot astfeliu ca şi azi."

Rîndurile acestea sînt din „Sărmanul Dionis", de la început chiar. Înţelesul lor nu interesează acum, şi de altfel e limpede. Izbitoare este expresia. De ce spune Eminescu odată „nefinire" şi altădată „infinire", subliniate aci în text? Şi, de altfel, ce nevoie îl face să nu folosească expresiile obişnuite, infinit şi infinitate, pe care el însuşi le pune altădată în joc? Căci el va spune, îndată apoi:

„Trecut şi viitor e în sufletul meu, ca pădurea într-un sîmbure de ghindă, şi *infinitul* asemenea, ca reflectarea cerului înstelat într-un strop de rouă."

Şi mai jos:

„Dac'aş putea şi eu să mă pierd în *infinitatea* sufletului meu . . ."

Avînd deci la îndemînă: infinit, infinitate și, de bună seamă, nemărginire, Eminescu simte nevoia să creeze doi termeni noi, ba încă să-i pună în joc și să-i opună în *aceeași* frază. De ce?

Răspunsul ni se pare simplu: pentru că știe să gîndească filozofic și pentru că știe să vorbească românește.

A GÎNDI INFINITUL

Infinitul e un gînd descumpănit și o vorbă nefericită. Pe grecii vechi infinitul îi nemulțumea atît de mult, încît cel mai adesea ei refuzau să-l gîndească. Dacă-l numeau, era vorba de obicei de adjectiv, iar gîndul lui, cînd era totuși în joc substantivul, părea să exprime mai degrabă „nedeterminatul". Modernii în schimb gîndesc infinitul și triumfă cu el, dar nu se împacă nici ei întotdeauna cu numele și nu-i acceptă gîndul ca atare, ci doar schimbat.

Întîi, ce e descumpănit în *conceptul* infinitului este că implică două lucruri: și infinit și finit. Atîta vreme cît finitul are nevoie de infinit, acesta exprimă cancerul celui dintîi, neputința lui de a rămîne ceea ce este; deci e un concept dizolvant. Dar dacă termenul vine să arate că nu finitul trimite la infinit, ci infinitul la finit — cum au știut să arate modernii încă de la calculul infinitezimal — atunci conceptul infinității, cu descumpănirea lui lăuntrică tocmai, devine constructiv și operant.

Apoi, ce e nepotrivit în *cuvîntul* „infinit" este că poartă în corpul lui un participiu trecut. Acesta arată de obicei ceva săvîrșit, sfîrșit, în timp ce cuvîntul de aci vrea să exprime tocmai nesfîrșirea lucrurilor. De aceea modernii lasă adesea pe „infinit" la folosința lui de adjectiv și pun în joc, pentru substantiv, cuvintele infinitate și infi-

nitudine, ca exprimînd mai mult modalitatea decît starea; iar cînd ei vor să exprime starea, propun cîte un cuvînt ca „transfinit", sau atunci pur și simplu se mulțumesc să spună infinit, încercînd însă să uite că e vorba de un participiu negat.

Eminescu nu pare să uite aceasta. Chiar dacă la el infinitul exprimă, în locul citat, doar finitul ce se dizolvă în infinit iar nu infinitul ce se împlinește în finit, el nu poate accepta cuvîntul ca atare. Cu instinctul său filozofic, el înțelege că, în clipa cînd participiul — care prin natura sa exprimă ceva finit — este chiar cuvîntul „finit", negarea lui îi transformă conținutul: finit trebuie să devină proces, *finire*. Căci negi, nu că lucrul are sfîrșit, ci că ar avea sfîrșire; negi, nu *un* sfîrșit ci finitudinea. Fără de sfîrșit înseamnă fără de orice sfîrșit; fără de margine este fără de orice margine. Nu se poate spune infinit, trebuie să spui infinire, dacă e vorba de finitul fără de sfîrșit ca o săvîrșire fără sfîrșire. Aceasta pentru *un* sens al infinitului. Iar dacă ar fi vorba să redai celălalt sens, de împlîntare a infinitului în finit, atunci ar fi de ajuns, în limba noastră, să pui în loc miraculosul prefix „în" și să spui: înfinire.

Așadar Eminescu spune pe bună dreptate finire în loc de finit. El aduce un nou termen pentru infinit, cel de infinire, pe care-l va folosi din plin filozofic, cum vom vedea îndată; sau dacă infinitul mai spune ceva, în afară de infinire, atunci tot Eminescu îți sugerează crearea unui al doilea termen, în-finire. Cu aceștia doi, s-ar putea acoperi aproape întreaga arie a infinitului.

Numai că Eminescu înțelege să pună și „nefinire" alături de infinire. „În ce *nefinire* microscopică s-ar pierde milioanele de infuzorii ale acelor cercetători, în ce *infinire* de timp clipa de bucurie." Și el o face, pentru că e vorba, în locul acesta din „Sărmanul Dionis", de două

mişcări ale gîndului, una regresivă şi alta progresivă. Prefixul *ne* te opreşte în loc şi apoi, reluat în gînd, te trimite îndărăt: mergi îndărăt la nesfîrşit, în lumea infinitezimală a infuzoriilor. Infinitul mic e ceea ce întotdeauna stă în urmă-ţi şi el exprimă tot travaliul nefiresc al descompunerii. Infinirea în schimb, cu prefixul ei *in*, care aduce o negaţie mai stinsă, te trimite înainte; ea este mai degrabă a împlinirii reale decît a infuzoriilor problematice. De aceea „nefinire", artificial cum este, se dovedeşte bun pentru laboratorul cercetătorilor, pe cînd infinirea e pentru lumea cea adevărată a vieţii reale şi uneori a bucuriei, ca aci.

Să păstrăm atunci termenul de infinire şi să-i vedem cariera în împărăţia infinitului. Eminescu însuşi îi sorteşte una, de natură să impună limbii româneşti termenul acesta ca unul de aur. Însă, deşi termenul apare în cîteva rînduri la Eminescu, dicţionarele noastre nu-i fac nici un loc încă. Găseşti, în unele dicţionare, pînă şi ridicolul adverb „infinitamente", dar nu vei afla infinire. Pe de altă parte, dacă vrei să găseşti unde şi de cîte ori apare în Eminescu un cuvînt ca infinire — sau oricare altul, ca frumosul şi parcă numai de el folositul cuvînt „troienire", sau „aievea" şi oricare altul te-ar atrage — nici un index nu vine să te ajute.

(E de necrezut cum s-a scris, la noi, atît de adînc despre Eminescu, în timp ce mijloacele de lucru asupră-i au rămas întristător de rudimentare. N-ar fi fost nevoie de o catedră Eminescu — care trebuia totuşi făcută şi ea — spre a se alcătui un index; ci, dacă acesta ar fi fost lucrat cu un dram de pietate, de aproape oricine, şi chiar asupra ediţiei Cuza, încă ar fi însemnat o binefacere: căci pînă şi o unealtă proastă este mai bună decît lipsa oricărei unelte.)

Lăsat deci norocului, cercetătorul filozofic întîlnește termenul de infinire — în afara locului citat — în traducerea *Criticii rațiunii pure*, o traducere care este și ea un admirabil monument, uitat pînă azi sub buruieni, al culturii noastre. Într-adevăr infinirea redă, la capitolul despre timp al „Esteticei transcendentale", pe *Unendlichkeit*. Dar e interesant de relevat că nici la spațiu Eminescu nu traduce pe *unendlich* și *Unendlichkeit* cu infinit, care la noi e deopotrivă adjectiv și substantiv. Acolo spune pentru ele („Estetica transcendentală", Spațiu, punct 5, în ed. Cuza p. 610): nemărginit și nemărginire. Și e bine spus. Firește, idealul unui traducător este să mențină unitară traducerea cîte unui termen; dar Eminescu are dreptate să fie inconsecvent, chiar dacă în aceeași frază, ceva mai jos, este silit să traducă prin nemărginire atît *Grenzenlosigkeit* cît și *Unendlichkeit*.

În schimb el e consecvent în a vorbi despre nemărginire la spațiu. Și de aceea, cînd va cădea, îndată apoi, peste expresia *ins Unendliche* (la infinit, în infinit) el o va traduce frumos prin „în nemărginit" și va spune: „căci toate părțile spațiului în nemărginit sînt deodată." Iar consecvența sa se vede și indirect, în măsura în care, cu cîteva pagini mai jos (la 612 în ed. Cuza) el va traduce pe „ins Unendliche" prin „în infinit", căci acolo nu mai e vorba de spațiu.

Acestea au fost pentru infinitul spațial. Și iată acum apărînd discret, la punctul 5 al capitolului despre timp, această Cenușereasă între vocabulele pentru infinit, care este cuvîntul nostru de infinire. „Infinirea timpului nu înseamnă alt nimic..." Merită ea să ne rețină? Poate fi ea păstrată cu adevărat, valorificată și trimisă lumii ca *restul* nostru intraductibil în tematica infinitului?

Infinirea nu acoperă toată ideea de infinit, am văzut-o. Ea trebuie întregită cu termenul nou, în-finire, pentru infinitul împlîntat în finit. Încă și așa, poate, va rămîne ceva neacoperit în registrul infinitului, cum ar fi numerele transfinite ale lui Cantor; pentru ele, nu s-ar putea spune nici infinire, nici în-finire, ci mai degrabă în-infinire, ca împlîntare în infinit.

Dar dacă infinirea nu spune tot despre infinit, ea spune, ca și alte cîteva cuvinte românești, lucruri necuprinse de alte limbi. Infinirea e infinitul îmblînzit, infinitul făcut suportabil. Și s-ar putea să fie aci o noutate de gînd, în lumea infinitului.

Infinirea s-a ivit în legătură cu timpul și nu am întîlnit-o, la Eminescu, decît pentru timp. Însă timpul poartă cu el întreaga realitate, care e solidară cu spațiul. Acesta el însuși ar putea fi privit sub semnul infinirii, dacă nu e infinitate dată, ci conceput ca spațiul în expansiune al gîndirii moderne, sau spațiul solidar cu timpul.

Despre infinit, de altfel, nu știi bine ce denumește: o realitate obiectivă, sau o subiectivă neputință de cuprindere a lucrurilor? Este aci un echivoc în el, care i-a făcut întotdeauna viciul. Infinirea însă este limpede a lumii temporale și, cum ne apare acum, spațiale. Iar așa fiind, ea nu sperie totuși; nu strivește.

Pe Pascal infinitul îl speria și copleșea. Se cunoaște bine emoția lui, care nu este numai a inimii ci și a gîndului, în fața celor două infinituri, infinitul mare și cel mic. Iar cînd el vorbește (în fragmentul 205 din *Pensées*) despre așezarea ta ca om „. . . dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent" (unde ar fi putut la fel de bine spune: dans l'infinie immensité

des *temps*), vastitatea şi masivitatea infinitului apar limpede, o dată cu mizeria lui.

Infinirea e blîndă. Ea n-are nimic din masivitatea infinitului mare, iar într-un sens nu exprimă nici pierderea în infimul infinitului mic, ci pînă şi acesta, cu infuzoriile şi diferenţialele lui, ar putea fi gîndit ca avînd în el infinirea trimiterii către altceva. Totul este *în* infinire şi are parte lăuntric de infinire. Aceasta nu mai e exterioară lucrurilor, ci concrescută lor, ca şi omului. E infinitul devenit intim şi concret. Dar ce tărie mai mare a gîndului decît să tragă infinitul întru sine şi realităţi, în loc să-l lase liber în mizeria masivităţii lui?

Iar dacă s-a tras în lucruri, sau a îngăduit ca lucrurile să se împărtăşească de la el, infinitul ca infinire devine marele Aproape, în loc să fie inaccesibilul Departe. Nu timpul singur, cum apărea la Eminescu, stă sub semnul infinirii. În versiunea infinirii, infinitul e printre noi. Un ocean are vastitatea cea proastă, de nesfîrşită egalitate cu sine — şi de altfel nu e nici măcar infinit; pe cînd un rîu are în el infinire. (Ceva de ordinul „Cărţii Oltului", a lui Geo Bogza, nu se putea scrie în orice limbă). Iar o dată cu rîul, izvorul însuşi are infinire. Toată firea se împărtăşeşte de la ea, aşa cum simţi cîteodată şi în lumea ta de om că o prietenie şi o dragoste au infinire, cunoaşterea are infinire, sau cîte o carte, cum se întîmplă şi cu aceasta, a înţelesurilor limbii tale, intră în infinirea graiului şi a gîndului.

Cum ar putea infinitul să spună atît de puţin şi atît de mult? El e rigid şi ancorat în absolut. Nu numai că e necruţător, cum îi apare lui Pascal, că e cumplit, am spune pe româneşte (de la „complet", ca şi cum infinitul ar putea fi complet cu adevărat), nu numai atît, dar infinitul te obligă să cazi în rigiditatea judecăţii disjunctive:

Lumea e *sau* finită *sau* infinită, pari a fi silit să spui. Dar e în infinire, spune vorbirea lui Eminescu.

Infinitul e *sau* virtual (cum spunea Aristotel şi cu el toată antichitatea) *sau* este şi actual (cum spune modernitatea, iar după un Cantor, numai actual). — Dar infinitul nu e nici una nici alta, sau e şi una şi alta laolaltă, infinire.

Infinitul e *sau* prost, voia Hegel (adică negativ, infinit ce se tot reface, un finit reluat la nesfîrşit) *sau* bun, afirmativ, un infinit ce se instituie neîncetat pe sine, în momentele şi desfăşurările finitului. — Dar nu mai este nici rău nici bun, e în nevinovăţia infinirii.

O logică mai suplă, a concretului, îţi apare aci, sub sugestia termenului eminescian. Ea se va ivi tot timpul, înaintea celui care cercetează viaţa istorică, experienţa de gînd şi uneori chiar vorbirea poporului nostru.

Sîntem în Occident sau în Orient? Nici una nici alta, şi una şi alta. Viaţa morală se conduce după principii absolute, sau fără nici un cod? Nici una nici alta, şi una şi alta: se cade ori nu se cade să faci ceva. Dorul este durere sau plăcere? Nici una nici alta, şi una şi alta.

Între da şi nu sînt mai multe valori. Este adînc semnificativ, poate, că din logica modernă capitolul cel mai promiţător cercetat la noi este cel al logicii polivalente, aşadar cu mai multe valori între da şi nu. E de asemenea semnificativ că interpretările cele mai numeroase şi mai bune din filozofia clasică s-au scris, la noi, asupra lui Hegel.

Da şi nu, în rigiditatea lor, sînt şi ne sînt insuportabile, aşa cum infinitul în absolutul lui îi este omului insuportabil. Şi poate că vocaţia cugetului românesc — cum o arată această infinire a lui Eminescu — este *de-a face insuportabilul suportabil.*

De altfel lucrul ar putea fi vădit oricui. Egiptenii au căutat să prindă infinitatea morții; goticul, cu turnurile lui, infinitatea aspirației faustice. Și nu au reușit. Brâncuși a dat și el o versiune a infinității în piatră — și a reușit. Pentru că nu era a infinității ci a infinirii.

4

Îndoita infinire la Brâncuşi*

Cînd te uiţi mai bine, vezi că picturile exterioare ale mănăstirilor din nordul Moldovei povestesc ceva. Arborele vieţii, de la Voroneţ şi din alte părţi, povesteşte ceva. Sînt unele ii înflorate, spun cunoscătorii, care povestesc ceva. La fel povesteşte ceva ansamblul de lucrări de la Tîrgu-Jiu, în care e cuprinsă coloana fără sfîrşit. Dar cum Brâncuşi ştie să meargă la esenţial, ceea ce povesteşte ansamblul său de lucrări este însăşi povestea, legenda, epos-ul.

Se poate citi în ghidul Tg. Jiului: „După cum se arată într-un document oficial premergător realizării acestor opere (în 1937—38), ... proiectul în întregime ar consta dintr-o alee care, plecînd de la digul Jiului — care este locul de evocare al actelor de vitejie gorjenească — ar trece pe sub un portal, ce în viitor ar marca şi intrarea în grădina publică, pentru ca, continuînd spre biserica ce se renovează, să se termine această cale, ce va purta chiar şi denumirea de Calea Eroilor, la monumentul recunoştinţei întruchipată printr-o coloană înaltă de circa 29 m., înălţîndu-se fără sfîrşit, aşa cum trebuie să fie şi recunoştinţa noastră ..."

* Capitolul acesta a apărut ca articol sub titlul: „Structura oricărei legende şi Brâncuşi".

Îndărătul stilului administrativ defectuos, poţi citi ceva din gîndul lui Brâncuşi. Artistul n-a conceput coloana fără sfîrşit sau celelalte opere drept monumente izolate, nici măcar drept un ansamblu de opere decorative, ci drept un întreg cu *un sens*. Totul se desfăşoară pe un ax perpendicular pe Jiu şi prelungind, la cele două capete, strada Eroilor, ce taie întreg oraşul; iar operele lui Brâncuşi sînt de o parte şi de alta, *în afara* oraşului, pe care îl cuprind şi presupun aşa cum este, cu biserica lui cu tot.

Dacă integrezi în ansamblul monumentelor — cum pare limpede că a făcut artistul însuşi — biserica Sf. Apostoli, aşezată în mijlocul oraşului şi chiar în mijlocul străzii Eroilor, în aşa fel încît pînă ce treci de ea nu poţi vedea Coloana; dacă, pe de altă parte, adaugi la ansamblu o nouă masă de piatră, de astă dată fără scaune, aşezată de Brâncuşi, sau sub sugestia lui, dincolo de Coloană, atunci întreg ansamblul este alcătuit din *cinci* monumente, care reprezintă tot atîtea trepte într-o desfăşurare de gînd. Ele sînt, începînd de la malul Jiului şi desfăşurîndu-se perpendicular pe rîu, de dincoace pînă dincolo de oraş, următoarele:

1) Masa tăcerii
2) Poarta
(Oraşul)
3) Biserica Sf. Apostoli
(Oraşul)
4) Coloana fără sfîrşit
5) Masa ultimă

Acest ansamblu, aşadar, vrea să spună ceva. Să lărgim gîndul înscris în indicaţiile din ghid; să subliniem că, în ordinea desfăşurării lor, monumentele indică o devenire, care începe cu masa unui sfat tăcut, sfîrşind,

după o ctitorie, cu o masă fără de sfat; și să povestim.

E ca și cum, pe Jiu în jos, venind din patria mumă a Transilvaniei, au coborît niște năieri, sau poate niște ciobănași cu turmele. S-au oprit în locul ce li s-a părut potrivit, au poposit pe mal și au ținut sfat în jurul mesei aceleia ca a Dacilor, pe care îi purtau în sînge. Poate că sfatul lor era cu adevărat unul al tăcerii: o simplă privire în ochi, de oameni hotărîți, — și ei au pornit în jos, sprijiniți pe Jiu, să-și facă ctitoria. În pragul ei au înălțat o poartă, pe sub care au trecut, înfrățiți; s-au îmbrățișat pentru o ultimă oară, apoi s-au risipit în cuprinsul unde aveau să-și înalțe ctitoria. În mijlocul ei au zidit biserica, în care nu numai să se închine ci și — ca în miezul viu al obștei lor — să-și cunune feciorii, să boteze pruncii și să îngroape pe cei săvîrșiți; căci aveau să-și lărgească și întărească așezarea, să dea lupte pentru apărarea ei, să biruie sau, cînd soarta le era vitregă, să supraviețuiască încă. Apoi, cînd anii, faptele și jertfele s-au adunat în urma lor, au ridicat în marginea așezării lor o coloană, care să fie deopotrivă una a recunoștinței fără sfîrșit, cît și una a năzuințelor lor fără sfîrșit, ca o a doua lege pe care și-ar prescrie-o lor, sau poate altora, la capătul lucrurilor. Un crîmpei de istorie se scrisese: o nouă masă dacică, mai mică, fără scaune, ca o masă a umbrelor de astă dată, venea să încheie, cu tăcerea ei, povestea.

Legenda aceasta, numită alteori a descălecărilor, s-a înfăptuit și istorisit peste tot în spațiul românesc, din dreptul Maramureșului pînă în podul Severinului. Ai putea spune că, fără s-o știe, Brâncuși a dat legenda tuturor întemeierilor românești. Dar a dat încă mai mult, și de rîndul acesta poate conștient: a dat — cu cele cinci momente ale creației sale artistice — structura oricărei legende. Așa se desfășoară nu numai orice întemeiere

românească; așa se desfășoară întemeierea. Ca și în alte rînduri, ca la pasărea măiastră unde, plecînd de la un motiv românesc, Brâncuși a descris Sborul, aci el a plecat de la malul Jiului și a povestit Legenda.

Căci orice legendă, pînă și povestea cea mare a lumii, se desfășoară după cinci momente. Așa se întîmplă lucrurile în cele cinci cărți ale lui Moise, din pentateucul Vechiului Testament. Întîi e o Geneză, pe urmă vine Exodul, apoi vin cărțile ritualului, organizării, ctitoriei, adică Leviticul și Numeri, la capăt vin evocarea și profeția, cea de a doua lege, Deuteronomul, și totul se încheie cu un altar al tăcerii, mormîntul lui Moise, pe care „nimeni nu l-a cunoscut pînă în ziua de azi". Dar aceeași este structura oricărui epos: *geneza,* adică facerea mută, din lumea gîndului, a lumii; *exodul,* adică ieșirea în larg; *ctitoria,* cu universul ei organizat; *evocarea,* adică regîndirea gîndului, a doua lege, — și *încheierea.*

Structura aceasta, desfășurată de opera lui Brâncuși în piatră și metal, este mai mult decît o înseriere de momente, ca orice structură adevărată: momentele ele însele se structurează și converg către unul, al *patrulea.* Așa cum în ansamblul lui Brâncuși coloana fără sfîrșit, al patrulea element, valorifică și înnobilează totul, pînă și ctitoria unui biet tîrg de pe Jiu cu modestul lui lăcaș bisericesc, la fel în orice epos, nu atît în gînd, nu în înfăptuire, ci în evocarea și regîndirea gîndului culminează totul. Așa e în „Iliada", unde în întîlnirea dintre Achile și Priam se împlinesc toate; așa e în „Faust", unde viziunea finală din pragul morții eroului — al patrulea moment și el, după monologurile deschizătoare, după ieșirea în lume și după ctitorii — evocă, reface și reproiectează în viitor toate; așa trebuie să fie și undeva spre sfîrșitul lui „Război și Pace".

Omul e o ființă secundă. La el evocarea e mai bogată decît creația; sau ea poate fi a doua creație, Deuteronomul. Nimic nu-i reușește omului din prima dată, pe măsura gîndului său mai adînc. De aceea, după ce a ctitorit lumi, el trebuie să-și regîndească gîndul, sau să primească și întruchipeze legea iarăși. Măreția omului e Cuvîntul de după faptă. Iar simbolic, momentul acesta de-al patrulea este întotdeauna stîlpul, coloana. Într-un stîlp de nor sau ca un stîlp de foc urcă Domnul, și coboară spre Moise, în Deuteronom. Ca un stîlp se înalță gîndul lui Brâncuși. Un stîlp și o coloană sînt evocările și aspirațiile omului.

Dar dacă totul culminează în momentul al patrulea, oare legenda se și încheie de-a binelea cu ultimul moment? Epopeile sfîrșesc, e drept; ctitoriile istorice se încheie; Faust moare și se mîntuie. Dar la scara noastră istorică, descălecările și-au prelungit unda peste veacuri, iar la scara lor cea mare cele cinci cărți ale lui Moise abia au deschis povestea lumii. Structura oricărei legende trebuie să fie deschisă. Spune și aceasta, structura în piatră și metal a lui Brâncuși? O spune.

Al cincilea moment încheie cu ce a fost la început, cu masa. Ciclul pare a se închide: s-a revenit la o masă, în jurul căreia acum nu mai e nimeni. Dar sînt doar umbre, nu sînt și așteptări? Așa cum Coloana e deopotrivă una a evocării și a năzuinței nesfîrșite, n-ar putea fi și masa ultimă în același timp una a umbrelor celor răposați și a umbrelor celor ce stau să vină? Masa ultimă n-are scaune, pentru că nu mai sînt pe lume oamenii de altă dată, care și-au dat măsura. Alții stau să vină, și deopotrivă pentru ei, în așteptarea lor, este aci o masă, care deschide, ca și prima, către noi ctitorii. E drept că e o masă mai mică decît prima; dar aceasta, pe malul Jiului cum se sprijinea, avea să țină toate ctitoriile, deci trebuia

să fie mai mare. Iar masa, mai mică dar aceeași ca formă, tot dacică, închide ciclul și-l deschide, așa cum se închid și redeschid elementele romboidale ale Coloanei.

Întreg ansamblul de cinci momente devine astfel un element dintr-o *altă coloană fără sfîrșit*, de rîndul acesta una pe orizontală. De altfel Coloana însăși, alcătuită din 16 elemente, este gîndită, în fond, ca un singur element. Căci de departe vezi reluarea lor ca o repetare la nesfîrșit, dar cînd te apropii surprinzi că, din cele 16 elemente romboidale, cel de jos este tăiat la bază, iar ceea ce lipsește acolo stă în vîrf, ca un vas deschis către cer care totuși închide ciclul și el. Coloana întreagă este infinitatea în finit, sau finitudinea deschisă; iar cele cinci momente sînt și ele infinitatea în finit, sau structura deschisă. Există în ansamblul lui Brâncuși o infinire pe verticală, cea a Coloanei, și una pe orizontală, cea a desfășurării ansamblului însuși. Căci în structura oricărei legende epice trebuie să stea înscrisă devenirea nesfîrșită a istoriei.

A gîndit Brâncuși toate acestea? În parte, ca orice artist care merge către esențe, le-a gîndit; în parte, a lăsat deschise gîndului lucrurile. În discreția aceea a colțului de lume românesc și pe locul viran, astăzi un prea modest parc (și e bine că nu e decît atît) unde și-a așezat Coloana fără sfîrșit, el *știa* că întruchipează un gînd al omului de pretutindeni. Iar că ansamblul său este gîndit ca o desfășurare sau ca o structură, cum ni se pare potrivit să spunem, o poate dovedi o simplă măsurătoare. Între cele cinci elemente trebuie să fie raporturi perfecte. Dacă distanța dintre masa tăcerii și poarta sărutului, primele două elemente, este aceeași ca distanța dintre Coloană și masa finală; dacă apoi distanța dintre poartă, elementul al doilea, și biserica din centrul orașului este aceeași cu distanța dintre biserică și Coloană — atunci

cum ne-am putea îndoi că Brâncuși a gîndit și cumpănit întregul?

Nu am întreprins această măsurătoare. Căci s-ar putea ca lucrurile să nu stea întocmai, și atunci legenda se destramă. Sau s-ar putea să stea întocmai, și atunci legenda se pierde în simplu adevăr.

5
Supliment la infinire

Pe vremea cînd Brâncuşi îşi înălţa coloana fără sfîrşit, copiii din Tîrgu-Jiu, dimpreună cu alţi localnici, s-au întrebat ce face artistul acolo. Au fost desigur mai multe presupuneri. Pînă la urmă copiii au căzut de acord asupra uneia: artistul face un bigi-bigi. (Era, pe vremuri, un fel de acadea pe trepte, ca o rachetă.)

Am păstrat în amintire cu un surîs relatarea aceasta a unui localnic, privitoare la suava ironie a copiilor, am transmis-o unui mare cunoscător al lui Brâncuşi, care a exclamat: „Dacă a ştiut-o, acesta s-a bucurat, căci visa să sculpteze pe înţelesul copiilor!" şi brusc, la gîndul că ar trebui să numim coloana aceasta una a infinirii şi nu una „fără sfîrşit", adevărul din gura copiilor ni s-a părut emoţionant.

Copiii din Tîrgu-Jiu simţeau mai bine decît cel care a pus nume coloanei — fie el chiar Brâncuşi — că nu era una fără sfîrşit; că se încheia şi devenea ceva apropiat, ceva care, ca orice lucru bun la copii, e pe modelul comestibilului.

Poate că Brâncuşi a şovăit între mai multe denumiri. Să-i spună coloana infinitului nu putea, căci el avea prea mult simţul desăvîrşirii; să-i spună coloana recunoştinţei infinite însemna nemăsuratul încă. S-a resemnat să-i spună coloana fără sfîrşit, deşi *fără* sfîrşit reprezintă ceva

negativ (e infinitul prost, cum spunea Hegel). Dacă ar fi cunoscut vorba lui Eminescu de infinire, poate ar fi botezat-o așa, de vreme ce termenul exprimă ceva pozitiv: o creștere, o caldă, vie revărsare de sine și peste sine, a ceva la scara noastră.

Căci infinirea este infinitul îmblînzit, și aceasta voia poate Brâncuși să exprime. Este infinitul redus la scara omului. Ni s-a părut, analizînd cuvîntul lui Eminescu, că vedem în el ceva adînc semnificativ pentru un demers caracteristic spiritului românesc: acela de a ști să facă insuportabilul suportabil. Dar este greu de spus lucrul acesta așa, în vorbe mari și abstracte. Copiii știu să vorbească mai simplu: infinirea este cîteodată infinitul făcut comestibil.

Așa s-a întîmplat în limba noastră, în arta, în istoria noastră, așa e într-un fel în spațiul nostru geografic: am trecut în minor — fără un sens pejorativ — unele lucruri. Munții noștri nu sînt ca Alpii, dar sînt munți și ei. Distanțele sînt și ele distanțe, dar fata cîntă:

Bădișor depărtișor,
Nu-mi trimite-atîta dor...

făcînd din depărtare, cu „depărtișor", ceva suportabil încă.

Iar înăuntrul culturii noastre, fiecare sector aduce limpede cîte o trecere în minor al lucrurilor. Ar fi interesant de urmărit acest proces pe planul limbii: *pons* de pildă, podul latinesc, care poate fi podul peste Dunăre sau cele de pe Tibru, sortite să dea numele de Pontifex Maximus, devine la noi: punte. Drumurile de care, *carrariae,* devin cărări.

Dar în artă nu s-a întîmplat la fel? Marile catedrale au un echivalent splendid la noi și care nu cedează decît prin proporții: sînt bisericuțele noastre în natură. Tur-

nurile gotice, pe care revoluţionarii francezi nu le-au putut dărîma decît pentru că erau monstruos de mari, au devenit în Maramureşul nostru turlele avîntate ale bisericilor de lemn. Dacă trebuie să credem pe unii istorici ai artelor, în icoanele noastre pe sticlă este un ultim ecou, în minor, al artei bizantine. Traian, în sfîrşit, devine la noi troian, troiănaş, troaş.

Există în lumea noastră, fără îndoială, un refuz al gigantescului. Cînd trecerea în minor se face pornind de la cele mijlocii, demersul acesta intim fiinţei noastre te poate uneori întrista, ca fiind o scădere („Nous sommes aux portes de l'Orient, où tout est pris à la légère"). Semănăm, e drept, cu francezii, care şi ei au simţul măsurii, ba chiar miniaturizează lucrurile cu plăcere şi graţie: în puţine limbi „petit" are atîtea folosinţe bune, nicidecum pejorative. Dar virtutea noastră n-a părut, în trecut, să fie chiar un cîştig, în cele mijlocii, de vreme ce pe ele le treceam în minor.

În schimb, dacă n-am avut întotdeauna virtutea celor mijlocii, din cauza tendinţei noastre de a coborî pe scara lucrurilor, am avut, tocmai cu această tendinţă, virtutea — am spune pe româneşte vîrtutea — în cele mari, de necuprins. Pe acestea ştim să le cuprindem încă.

Iată însăşi această temă a infinitului, şi pe Brâncuşi în faţa ei. Ce prost contact au indienii cu infinitul (în timp ce cu numărul zero stau atît de bine)! Cultura egipteană a înfruntat şi ea infinitul, pe cel al morţii eterne — şi a răspuns grandios dar crispat: cu piramidele. Cultura faustică, nu numai că a înfruntat infinitul dar a voit să şi-l însuşească, să fie pe măsura lui, şi a dat turnurile acestea gotice, care urcă înspre nicăieri, ca şi zgîrie-norii. Pascal — s-o reamintim — a înfruntat şi el infinitul, ba a ştiut să-l dubleze, în calitatea sa de om modern, cu infinitul mic: dar s-a cutremurat în faţa amîndurora.

Şi ce face Brîncuşi din infinit? Face, după părerea copiilor din Tîrgu-Jiu, ceva accesibil. Avem o bună, o dulce aşezare în absolut (cu adverbul acesta „dulce", care în veacul al XVI-lea traducea atît de frumos binele grec). Iar minunea aceasta de poveste a Mioriţei, ce este ea decît prefacerea marei treceri într-o intimă fuziune cu fiinţa şi nefiinţa?

Toate lucrurile acestea nu privesc doar vîrtutea noastră ultimă, sau în cele ultime. Ele nu sînt, sau nu mai trebuie să fie o demisie din veac, un fel de a sta bine cu cele de necuprins, pentru că pe cele din cuprinsul istoriei le-au luat în lotul lor alţii. Ne este dat, acum, să participăm, cu vîrtuţile noastre, la zidirea de necrezut a lumii de mîine. Şi iarăşi graiul nostru românesc va veni să spună că putem s-o facem.

6
Troienire

Adormi-vom, troieni-va
Teiul floare-i peste noi...

Cu fiecare zi se troienesc lucrurile peste noi. Trebuie să ieşi de sub îngrămădirea lor ca să te regăseşti şi să făptuieşti, dar fiecare faptă le sporeşte troianul, căci fapta vine să tragă peste tine alte fapte şi alte întîmplări, de parcă simpla stingere a lumii ar pune-o în surpare şi-n urmă ar retroieni-o peste tine.

„Vino necazule, dar vino singur", spune o vorbă românească. El vine totuşi cîteodată cu troianul lui, aşa cum se întîmplă să vină şi fericirile, după vorba lui Goethe, cel atît de apropiat, în unele privinţe, simţirii noastre, care spunea că toate fericirile vin deodată. Iar cînd vin aşa, cu prea multul lor, nu mai păstrează în ele desfătarea fericirii, aşa cum, în chip neaşteptat, şi necazurile îngrămădite unul peste altul îşi slăbesc amărăciunea în loc să o sporească, astfel că troienirea lucrurilor sfîrşeşte în nevinovăţia devenirii acumulate. Spre capătul vieţii, nu mai condamni şi nu mai aprobi; te miri doar — spunea acelaşi Goethe. Şi tot ce-ţi rămîne atunci cu adevărat, aşa cum stai în faţa sau mai degrabă sub acest noian de lucruri, este că te-ai împotmolit, te-ai întroienit.

Însă nu numai lucrurile şi întîmplările din afară tind să se troienească peste om; mai intră în joc şi troienirea lăuntrică. În fiecare ins se îngrămădesc cunoştinţele, experienţele, amintirile, neîmplinirile, şi sfîrşim prin a în-

frunta troianul celor din afară cu valul nostru lăuntric, ce se ridică uneori peste acela, — așa cum sfîrșim om cu om, adesea, să stăm față către față, rost către rost, ceea ce înseamnă și troian omenesc față de troian. Iar troienirea lăuntrică nu se mărginește să înfrunte pe cea din afară sau vreo altă troienire lăuntrică, din alt ins, ci își face și lumea ei, îngropîndu-se în ea însăși și desprinzînd pe om de rest. Închis în universul său, omul se poate vedea atunci copleșit dinăuntru, din propriile sale prisosuri. Dacă te întroienești în nămeții de zăpadă sau o faci în îngrămădirile, de fiecare dată nesfîrșite, ale lumii, te poți întroieni la fel de bine în zăcămintele ființei tale. Cînd învățații de astăzi vorbesc despre blocaj, inhibiție, paralizare a ființei sufletești, ar putea spune la fel: ți s-a întroienit mintea sau inima.

Întroienire în afară, întroienire înăuntru — acesta să fie pentru om rezultatul troienirilor proprii și ale lumii? Dar în cele de mai sus era vorba mai degrabă despre chipul *rău* al troienirii, rău poate tocmai fiindcă aduce indiferența cantității și oarba ei masivitate. Există și o față bună a troienirii.

Simplul fapt că lucrurile se troienesc este ceva bun, la urma urmelor, întrucît înseamnă că ele nu se risipesc în cele patru colțuri ale lumii. Apoi, dacă troienirea aduce, față de excesul destrămării, un exces al ei, care este al acumulării, astăzi știm să dăm nume filozofic acumulării, ca și infinite, a cantității, descifrînd trecerea ei în altceva, în calitate. Iar cuvîntul nostru o spunea de la început, căci troianul era totuși ceva, era val încremenit, întăritură, înainte de a fi oarbă îngrămădire, astfel încît „troienirea" poate fi înțeleasă, la limită, și drept un proces *formator*. Nimic nu te-ar împiedica să vezi tot atîtea împliniri în troienirile de un fel, ori altul. Nu orice troian ar duce, așadar, la întroienire. Nu este simplă acumu-

lare în troienire; ar putea fi și totalizare. Nu e doar devenire întru devenire, ar putea fi și devenire întru ființă.

Dacă însă, pînă la urmă, măsura obișnuită a omului este depășită de nesfîrșitul acumulărilor și al sedimentărilor, în așa fel încît nici troian, cu atît mai puțin substantivul verbal de troienire, cu procesualitatea lui, n-au mai putut păstra în limba noastră înțelesul formativului, ci mai degrabă exprimă informul și copleșitorul, — rămîne totuși ceva blînd în cuvîntul acesta, sau ca și o exorcizare a Multiplului fără de cruțare. Limba noastră îl lasă mai departe să fie o expresie pentru pluralitatea ce nu vrea să treacă în unitate și să devină astfel, din pluralitate, simplă diversitate a unei unități; troienirea este fără de capăt, cum era și infinirea. Dar ca și aceasta, are ceva apropiat în ea, și dacă „troienire" își păstrează în limba noastră sugestia de inform, nu aduce neapărat după ea și copleșirea:

M-or troieni cu drag
Aduceri aminte.

Te năpădește, e drept, toată bogăția lumii din afară și dinăuntru, căci ivirea cugetului, o dată cu omul, a rupt zăgazurile lucrurilor, conștiința fiind peste tot și totul venind către ea. Dar nu e un blestem, în toată revărsarea aceasta peste tine, ci poate fi și o binefacere. Așa cum infinitul în el însuși îți era insuportabil, dar infinirea era blîndă și bună, revărsarea neîncetată a lucrurilor este într-adevăr copleșitoare, dar troienirea lor face uneori ca revărsarea să fie blîndă și bună.



Dacă n-ar fi apărut Eminescu, e probabil că s-ar fi pierdut și cuvîntul acesta. Îl mai folosesc și alți scriitori,

cum se va vedea îndată, dar la nici unul parcă nu se ivește atît de firesc ca la Eminescu, în cele cîteva rînduri cînd acesta îl pune în joc. Și poate că nici atît n-ar mai fi fost de ajuns spre a păstra cuvîntul, dacă oamenii aceia de aleasă simțire, care l-au petrecut pe Eminescu la locul de veci, nu s-ar fi gîndit să pună pe piatra de mormînt versul ce cuprinde cuvîntul acesta. Va rămîne cuvîntul cît va rămîne lespedea.

Totuși mai este ceva în cuvîntul de față, și e un aspect neașteptat. El nu se află numai pe o piatră de mormînt, ci el însuși este un mormînt: s-a îngropat în el — s-a troienit în el — amintirea împăratului Traian.

„Și șanțuri groaznice trăgea (Traian)... cărora încă troianuri le zicem", scria Spătarul Milescu.

S-a petrecut un schimb neașteptat, între noi care-i moștenim pe romani și cei care doar și-au încrucișat destinul cu al lor. Cuvîntul „troian" nu ne-a venit de-a dreptul, pare-se, ci prin slavi. Dacă venea de-a dreptul, spun filologii, atunci Traian ar fi dat *trăian,* nu troian, ba chiar *trăin,* așa cum a rezultat cuvîntul creștin din *christianus.* În schimb în slava veche, „trojanu" a sfîrșit prin a denumi un zeu oarecare, sau chiar pe împăratul Traian, iar în sîrba veche cuvîntul denumește tocmai zidurile de pămînt atribuite lui Traian. E adevărat că așa numitul val al lui Traian nu trebuie confundat — spune Cihac în vechiul său dicționar, la partea slavă — cu adevăratele întărituri făcute; dar „poporul a identificat, cum se știe, numele împăratului Traian cu toate marile construcții făcute în țările acestea". Iar cuvîntul, rămas în amintirea slavilor, a venit ca și de la sine în limba noastră. „Optimus Princeps", Traian acela, devenea un simplu nume comun și se întorcea, ca un dar, la urmașii celor pe care-i înfrînsese și modelase.

Preluat de limba noastră, cuvîntul „troian" începe să călătorească — altfel decît în „lungi troiene călătoare" — prin cugetul vorbitorului în graiul acesta, ciudat în fond, ce se alcătuieşte pe arcul Carpaţilor. Iată-i înţelesurile, după fişele dicţionarului celui mare al Academiei, inedite încă. După cum se va vedea, doar într-un prim înţeles cuvîntul mai păstrează amintirea împăratului. Totuşi, în felul lor, şi limbile înalţă monumente; iar în anonimatul şi lipsa ei de solemnitate, limba noastră a schiţat un fel de columnă a lui Traian.

Transcriem:

1) *Troian.* Val de pămînt, destul de lung, cu şanţ, făcut de popoarele vechi, ca mijloc de apărare şi a cărui săpare poporul obişnuieşte să o atribuie împăratului Traian; spec., valul (şanţul) lui Traian. *Semnele puterii lui (Traian) pe unde au tras troian* (Simion Dascălul).

Apoi: ridicătură de pămînt, movilă, dîlmă.

2) Cantitate mare de zăpadă; nămete.

3) (Despre orice fel de lucruri) Grămadă, morman. *Atîta prav au fost cît se strîngea troiene la garduri* (Ureche).

Expr. A-l lua la troian = a-l duce la închisoare. A lăsa (ceva) troian = a lăsa în dezordine, vraişte. A rămîne (ceva) troian = (despre casă, curte, gospodărie, loc), a rămîne în părăsire, în păragină, a se pustii.

4) Uliţă, stradă, drum.

5) (Astron.) Troian, sau calea (drumul) lui Troian, sau troianul cerului = calea lactee.

6) Pîrtia, urma pe care o fac roatele carului pe drum sau sania pe zăpadă, dîra pe care o lasă şuvoaiele de apă, poteca bătută de piciorul calului, cărăruia făcută de animale sălbatice.

(În acest loc, adăugăm după Tiktin: troianul carului — soluție a cimiliturii „lungă cît lumea, o pășește găina".)
7) Înflorîtură, ornament în linie șerpuită pe pînză; rîuri.
8) (Transilv.) Izlaz, loc unde se poate pășuna.

Înțelesurile acestea le cuprind și pe cele ale dicționarelor de astăzi. Doar dicționarul mai vechi al lui Cihac precizează, pentru ultimul sens, ceva în plus: ridicătură de pămînt, livadă împrejmuită de gard viu, livadă mare — aducînd și neașteptatul cuvînt de *troaș*, pentru troiănaș.

Cînd te uiți la urmele unui nume de împărat de-a lungul rătăcirilor vii ale unei limbi, vezi ceva din lucrarea mai ascunsă a acesteia. Limba a reținut, întîi, isprava împăratului — ridicătura de pămînt — și a slăvit-o prin scrisul cronicarilor. Dar pentru conștiința de rînd isprava era și a firii, de pildă a iernii cu nămeții ei, ba chiar a vîntului cu troienile lui de praf, iar cîte un glumeț putea boteza ridicăturile închisorilor troiene încă, sau putea arunca numele în batjocură, pentru mormanele de lucruri părăsite. Dar, rușinată parcă de îngroparea în nimicnicie a acestui cuvînt pe linia înțelesului lui de îngrămădire, limba regăsea, cu al patrulea înțeles, imaginea de *cale*, din valul lui Traian, și, păstrînd de aci înainte ideea de urmă și ordine, boteza cu numele de troian drumurile și ulițele, se ridica în cer și dădea, poate fără să mai știe, nume de împărat căii laptelui, spre a coborî apoi din nou pe pămînt, unde se petrec mai multe decît în cer, și spre a denumi cu troian urma, lungă cît lumea chiar dacă o pășesc găinile, a carului, sau urma rîurilor și înfloriturilor de pe cîte o iie și urma, uneori văzută alteori pierdută în fire — cum se pierd toate — a cîte unei livezi. Cuvîntul însuși, prestigios altădată, se pierdea în fire: nu mai era, pînă la urmă, nici troian ca „șanț de groază",

nici cale a laptelui ori a oamenilor și rîurilor, ci devenea un troiănaș, un „troaș", despre care nu mai știi bine ce voia să spună și care acum, poate, nu mai spune nicăieri nimic. Fie-i țărîna ușoară, în troașele noastre, împăratului.



Din toată această poveste a unei vorbe nu mai putem reține astăzi decît troienele de zăpadă, sau aproape atît. Nu e nimic de făcut, mor și cuvintele, chiar dacă au viață mai lungă decît împărații. Dar verbul *a troieni* poate încă istorisi gîndul nostru mai adînc, și pe el sîntem datori să-l păstrăm, dacă n-ar fi decît pentru că l-a folosit Eminescu.

Verbul, de altfel, păstrează și astăzi nu numai sensul de-a acoperi cu troiene de zăpadă, sau, la reflexiv, a se înzăpezi, ci și pe cel de a acoperi, a îngrămădi ceva peste un lucru. Topîrceanu putea spune, frumos, și el:

Zi cu zi l-au troienit
Vremea și uitarea.

(Par. orig., ed. 1927, p. 121)

iar Vlahuță (citat de Tiktin) putea scrie: „Roiuri negre de presimțiri urîte îi troieneau închipuirea."

Fie că troienirea se petrece din afară ori dinăuntru, fie că e bună ori rea — sau numai expresia mai blîndă a insuportabilului lumii — ea vine, cu înțelesul ei larg, să pună încheiere celor cîțiva termeni specifici pentru devenire, pe care i-am găsit în limba noastră. Atît *petrecerea* cît și *vremuirea* sau *infinirea* au o mișcare deschisă. Troienirea are mișcarea inversă față de toate trei: una ce se închide, se totalizează, într-un fel. De aceea

ţi se şi pare, o clipă, că ar putea fi un sens formator în ea şi că ea reprezintă cantitatea transformată în calitate.

Dar — ca în atîtea demersuri de gîndire românească — este aşa pînă la capăt? Este troienirea cantitate sau calitate?

Este şi una şi alta. E cantitatea care a trecut *lin* în calitate, fără să facă „saltul"; care deci a trecut — şi n-a trecut cu adevărat. O prinzi cu ochiul şi cu mintea, dar n-o cuprinzi, căci în ea este tot fără de capătul infinirii, e toată acumularea vremuirii şi e toată petrecerea lumii, din afară ori dinăuntru. Troienirea le încheie, dar nu le depăşeşte. În acest sens, este deosebit de sugestiv versul lui Topîrceanu, care tocmai pentru că e parodistic scoate la iveală trăsătura troienirii de-a fi toate celelalte trei la un loc. „Zi cu zi l-au troienit / vremea şi uitarea". E aci şi infinirea timpului („zi cu zi"), şi „vremea" care vremuieşte, şi petrecerea care trece mai departe, petrecutul, „uitarea".

Cu „troienire" ai vrea să curmi şi să rezolvi devenirea întru devenire, dar partea acesteia e prea vie în inima cuvîntului ca să se stingă. Făcînd un verb din numele comun „troian", limba română a încercat, într-un fel, imposibilul: să redeschidă procesul de îngrămădire, abia încheiat în troiene, şi *să păstreze întregul cu disoluţia lui cu tot*. Dar eliberînd astfel devenirea, nu i-a rămas decît să se împărtăşească de la ea şi să nu mai poată regăsi aşezarea troianului şi a valului de apărare.

Poate că limba însăşi a stat sub perplexitatea sub care se află vorbitorul de azi, care e silit să numească „val" tocmai încremenirea întăriturii (valul lui Traian), uitînd că aci val vine de la *vallum* ce însemna efectiv întăritură, pe cînd valul nostru („ce e val ca valul trece") vine din limba slavă. S-au învălmăşit lucrurile, în

limba noastră și în gîndul nostru imediat. Dar tot așa sînt ele și în gîndul nostru mai adînc?

Troienirea e lotul tuturor celor ce devin și se petrec. E cenușa lor, ca-n „stinsele patimi", din varianta *Nu voi mormînt bogat.*

Aduceri aminte
M-or coperi cu drag
Și stinsele patimi
Le-or troieni căzînd,
Uitarea întinzînd
Pe singurătate-mi.

Dacă încheie ciclul devenirii, troienirea exprimă, în fond, aceeași blîndă nemîngîiere pe care o ai în înfinire, în vremuire și în petrecerea lucrurilor. Toate cuvintele noastre pentru devenire ar părea deci să mărturisească resemnarea. Aci s-au oprit: înțelepciunea religioasă din trecut, cea cronicărească și marea poezie.

Dar limba nu s-a oprit aci. Dacă n-a dat, e drept, alt termen pentru „devenire", a adus ceva poate mai de preț: a pus în joc un prefix, cu ajutorul căruia te poți înstăpîni asupra aproape a tot ce ține de domeniul devenirii. Este chiar prefixul „în", din înstăpînire. Cu el, pasivitatea în care e așezat omul, față de troienire, poate fi înfrîntă. Petrecere, vremuire, infinire, troienire? Sînt admirabile toate, ca expresie a gîndului ultim și a marii poezii. Dar mai există și unele ctitorii de întreprins, în lumea aceasta, care face și desface atîtea lucruri. Să vorbim atunci, după troienirea lucrurilor ce devin, despre ctitoriile prefixului „în" și cuvintele rînduielii.

IV
CICLUL RÎNDUIELII

1
Despre ctitoriile prefixului „în"

Cu drepții și cu aleșii
încetiți să fim.
CORESI

Prefixul „în" este o sărbătoare a gîndului. El are darul, în limba noastră, să înființeze, să aducă în ființă. Dar nu aduce ființa din nimic, nici măcar în înțelesul pe care-l capătă termenul „înființare". Prefixul face mai degrabă ca, într-un cîmp dat, ceva să *prindă* ființă, așa cum spuneau anticii că o formă (o idee, gîndul unui lucru) se întipărește într-o realitate dată și dă o întruchipare. El presupune, tocmai, unele stări și procese nedeterminate, pe care să le ia sub stăpînire și să le modeleze. Ceea ce săvîrșește el este întru ceva, în sînul a ceva, în sensul a ceva, asupra a ceva, poate și împotriva a ceva, în orice caz cu presupunerea a ceva. Iar acest demers este gîndului de tot prețul.

Dacă nu creează din nimic, prefixul „în" fixează: dă consistență inconsistentului. Așa făcînd, el aduce gîndului, cu ușurința sa de-a intra în compunere, mijlocul de a da socoteală, prin cuvinte potrivite, de întruchipările reale și posibile din sînul lumii. Se implîntă în fluiditatea și amorfismul lumii, făcînd ctitorii.

Gîndul însuși, preluînd prefixul din ctitoriile gata făcute și înregistrate de limbă, îl poate lua asupră-și, în slujba demiurgiei proprii, aducînd ctitorii noi. Îți plimbi cugetul peste lume și în-trupezi gînduri, în-suflețești lu-

cruri, în-chipui rînduieli și așezări, în-lănțui sub legi, învrednicești destine, întemeiezi și împlinești.

Dar, după ce ai împlîntat pe „în" peste tot, înfigînd parcă steagurile suveranității gîndului în lucruri, te trezești uneori înstăpînit de prefixul prin care ai înțeles să pui stăpînire peste celelalte. Acțiunea pe care voiai s-o treci în afară se întoarce înăuntru, și din cîteva verbe tranzitive se nasc în limba noastră, în chip neașteptat, verbe intranzitive. Spui „încremenesc": dar nu faci ca un lucru să devină de cremene, ci tu însuți ai devenit așa.

Un model straniu, pe care filologii abia încearcă să-l explice, îl dă verbul *a îndura*, unde tranzitivitatea a rămas numai verbală (îndur ceva, dar în realitate ceva mă face să sufăr). În limba latină, *induro* însemna: a întări, a face dur, a îngheța, a împietri, a înăspri. Dar ce s-a întîmplat că acțiunea a trecut (și nu reflexiv, ca în „îmi înăspresc fața") asupra subiectului gînditor? Pe de altă parte, cum se face că din reflexivul a se îndura, care însemna a fi necruțător, s-a putut ajunge la sensul exact opus, a fi plin de cruțare?

Pentru trecerea la ultimul sens, Dicționarul limbii române aduce o ingenioasă soluție, probabil a lui Sextil Pușcariu, care merită să fie subliniată cînd vorbim de bogăția neștiută a limbilor vii. Limba română posedă negația dublă. Atunci, spune autorul exegezei, de la cîte o expresie ca „Doamne, nu te îndura", care era tot una cu „Doamne, *nu* fii *ne*milos", cu negație dublă, se putea firesc trece la: Doamne, fii milos, fii bun, iartă, îndură-te, adică exact contrariul. Poate că în gîndul vorbitorului „îndură-te" însemna încă înăsprește-te, dar acum era: înăsprește-te cu milă. Și încă o dată cu „îndurare" ni se ivește înainte felul acela al limbii noastre — pe ca-

re-l vedeam la infinire, la troienire — de a face suportabil insuportabilul.

Dar era vorba de primul sens, cel de a suferi, din a îndura, iar pentru acest sens explicaţia este mai simplă: de la a face tare ceva, a-şi întări fiinţa proprie, a venit a fi tare, a fi rezistent, *a răbda*. Îndur pentru că am tăria de a răbda. Dacă nu e vorba de o contradicţie, ca în prima schimbare de sens a îndurării, schimbarea de faţă este şi ea neaşteptată, învederînd libertatea pe care o are prefixul „în" de-a purta fie asupra lucrurilor, fie asupra fiinţei proprii.

Aşa se întîmplă în alte cîteva formaţii cu „în", ce sfîrşesc prin a privi, toate, fiinţa proprie, trupească ori sufletească. Aşa era cu încremenesc. Zic înmărmuresc: fac de marmură ceva? sau mai degrabă se face marmură din mine? La fel este cu unele forme de în-colorare: învineţesc ceva, dar pînă la urmă învineţesc pur şi simplu; îngălbenesc ceva, dar îngălbenesc eu însumi. Ba cu trupul întreg şi cu viaţa lui este aşa: înviu ceva, dau viaţă, vivific (in-vivere), dar pînă la urmă înviu, înviez. Iar şi în cele ale sufletului se poate întîmpla aşa: închipui ceva, dar şi stau sub închipuire pur şi simplu; înnebunesc pe un altul, dar nebunia se poate împlînta şi în mine, înnebunesc.

Care anume formaţii cu *în* trec în feluri de acestea de intranzivitate, reală dacă nu întotdeauna formală, ar fi de datoria filologului să spună. Este probabil că el ne-ar trimite la formele cu *in* din limba latină, care sînt în definitiv la fel de numeroase ca în limba noastră. Dar atunci el ar trebui să ne înveţe ce deosebiri anume sînt, în folosirea noastră a prefixului, şi ar putea să ne înveţe acest lucru începînd chiar cu verbul acesta ciudat de „a învăţa", care era la început *invitiare:* a deprinde pe cineva cu un viciu. Ce putere nouă a avut acest *in* devenit

în cu limba noastră, spre a face ca deprinderea altuia cu un viciu să devină deprinderea proprie cu viciul și pînă la urmă să însemne numai a deprinde, a prinde ceva cu mintea, a învăța? Din instăpînirea asupra unui lucru anumit, care era răul însuși, a rămas simpla instăpînire, care e un bine. Nu înseamnă aceasta că putem pune ordine în lume și în noi înșine, cu prefixul „în"?

Oricum, cîțiva termeni pierduți astăzi — pe care îi semnalează Densușianu în vol. II din „Istoria limbii române", (p. 224 urm.) — pot arăta varietatea folosințelor trecute ale lui „în". Se spunea în limba noastră veche: a înmări și a înmicșora, aducînd cu prefixul „în" controlul variațiilor de creștere. Exista și forma de „înmulțime" pentru belșug. A înmîndri însemna: a înțelepți, a învăța pe cineva să fie înțelept, iar a înminuna voia să spună: a face să apară în chip minunat. Din „a se împelița", care însemna a se întrupa, a intra în piele, nu am păstrat decît pe „drac împelițat". S-a pierdut și a se încămăta = a contracta o datorie, a te angaja să respecți o obligație, din care Coresi putea scoate, în Cazania sa, un îndemn, literar formulat: „să ne încămătăm nevoinței de sus". Iar același Coresi scria: „cu derepții și cu aleșii încetiți să fim", dînd lui a înceti sensul de face parte din aceeași ceată, a fi asociat cu.

Pentru a-și stabili undeva locașul, exista a se însălășlui, ca și a se încuiba. A se îngloti (pentru inmasarea noastră de azi, luată cu împrumut) însemna a se îngrămădi, aduna, ba chiar a purta război. Se putea spune a înlăți („hotarele tale voi înlăți", Palia din Orăștie, 1582), a înlumina și a se înneua, a deveni alb ca zăpada. În sfîrșit, o formulare frumoasă oferea a se înomeni pentru a se întrupa; (dar a omeni, care avea pe atunci același sens de întrupare, a sfîrșit cu timpul prin a căpăta, în vorbirea noastră, o accepțiune mai vie, mai direct umană

și poate mai generoasă). Iar Cantemir, care ctitorește atît de mult în sînul limbii noastre, aduce un termen de toată frumusețea: învoință. Cînd dă, în *Istoria ieroglifică*, o „Scară a numerelor și cuvintelor străine tîlcuitoare", el spune, pentru grecescul „omonie": împreunarea, unirea sfatului, *învoința* inimilor. Așa cum se împlîntă în stări și procese, prefixul „în" se putea împlînta în voințe și inimi.

Toate acestea sînt pierdute. Au rămas totuși destule folosințe ale prefixului „în" pentru a putea vorbi și gîndi cum trebuie, în limba noastră. Să-i arătăm virtutea în trei cazuri, ultimul liber creat: înființare, înfăptuire, înstructurare.

ÎNFIINȚARE

În ființarea lumii, prefixul „în" aduce ființă *nouă*. Dacă el ar aduce ființa pură și simplă, dacă a înființa ar fi: a trece de la neființă la ființă, atunci cuvîntul ar însemna un singur lucru, masiv, copleșitor, unul de începuturi, dar n-ar mai fi astfel de ordinul omului. A înființa nu înseamnă a trece de la neființă la ființă, ci de la *ființare* la ființă. Este un cuvînt pentru isprava omului, nu a zeului, și omul își poate întreprinde jocul său interminabil, care e deopotrivă grav și ușuratic, sub semnul lui. Omul înființează state care țin, dar și castele în aer; dă ființă nouă legilor și adevărurilor, sau înființează făpturi de o clipă și de batjocură.

Întocmai cum gîndirea aristotelică făcea ca formele substanțiale să înființeze materia împlîntîndu-se în ea — și „înființare" e poate cea mai bună traducere liberă pentru informare, — dar nu dădea materiei existență, ci doar o scotea din ființarea și somnul virtualității ei ne-

sfîrşite (lemnul *poate* fi coloană de templu, marmura poate fi statuie), la fel înfiinţările omului sînt tot atîtea feluri de-a spori dinăuntru fiinţa lumii. Aceasta înseamnă că feeria înfiinţărilor descrie la fel de bine bogăţia omului şi a fiinţei.

Fiinţa *una* este doar o problemă a cugetului; fiinţa distribuită după *clase* de fiinţă, ca la categorii, este doar un răspuns al cugetului; însă fiinţa propriu-zisă este binecuvîntarea belşugului de fiinţe care se ivesc şi bat la porţile existenţei durabile. Iar *înfiinţarea* vine să spună că nu tot ce are fiinţare este cu adevărat, că fiinţa nu se acoperă cu fenomenele haotice şi cu aparenţa, ci că numai ceea ce capătă întruchipare *este*; numai ce a devenit întru fiinţă are dreptul la fiinţă.

În sensul acesta, departe ca înfiinţarea şi desfiinţarea să fie capetele de drum, cu un interval real între ele, este limpede că ele sînt însuşi intervalul, însuşi conţinutul de viaţă şi bogăţia lui a fi. Ele sînt cele care dau petrecerea fără de capăt a lumii. Nu fiinţa şi nefiinţa sînt întrunite în devenire, cum spunea Hegel cu sinteza sa începătoare, ci înfiinţarea şi desfiinţarea. Dedesubtul lor, e drept, stă fiinţarea lucrurilor, iar pentru aceasta se ridică o altă problemă, care e însăşi rana deschisă a cugetării (care e fondul lucrurilor?). Dar *întru* fiinţare se întîmplă toate şi înfiinţarea e cea care dă fiinţa de numit şi de cunoscut.

Cugetul românesc a întîlnit demult asemenea probleme şi le-a căutat transpunerea în cuvintele limbii noastre, chiar dacă a făcut-o pe căi ocolite, în traduceri de texte religioase. Din Mineiul apărut în 1776, Dicţionarul cel mare al Academiei scoate cîte un text ca acesta: „*Înfiinţîndu-se* cu toată fiinţa noastră cuvîntul cel mai presus de fiinţă . . .", un citat pe care l-am pune în legătură cu alt text, la fel de straniu, din Mineiul de azi pe

septembrie, unde stă scris: „Cuvîntul cel mai presus de gînd şi cuvînt, carele este pricină fiinţei tuturor..." Ai putea lesne să te pierzi în absolutul, fără acoperire filozofică, al acestor gînduri. Dar sugestivă este, în confruntarea celor două texte, tocmai constatarea că şi „cuvîntul... carele este pricină fiinţei tuturor" se înfiinţează, potrivit cu primul citat, „cu toată fiinţa noastră". Este ca şi cum însuşi cuvîntul cel mai presus de fiinţă ar avea nevoie de fiinţarea noastră, spre a se înfiinţa.

Căci aşa este lumea fiinţei — cînd trebuie să vorbeşti despre ea — una a celor ce *prind* fiinţă în cuprinsul fiinţării. „Spune-mi cum este înfiinţarea (cum iau fiinţă) acestor fulgere", citează acelaşi dicţionar (cu indicaţia Drăghici, R 72). Natura nu e altceva decît teatrul înfiinţărilor, condensărilor şi împlinirilor de o clipă, iar cultura omului vine să aducă, în devenirea întru devenire a firii, alte ctitorii, cele ale omului, ba astăzi chiar să reînfiinţeze, să dea un plus de fiinţă durabilă pînă şi firii, în care înţelepciunea proverbului nostru spusese că „toate sînt doar pînă la o vreme".

În vremuirea aceasta, înfiinţările vin să se învremuiască; şi vorbind aşa, sub semnul prefixului „în", spui deopotrivă că gîndul omului pătrunde în vreme, cît şi că fluiditatea vremii prinde consistenţă în gînd şi faptă. Atît de mare e tăria de înfiinţare a omului, încît el poate înfăptui nu numai sub vremi ci şi în vremi, asupra lor.

ÎNFĂPTUIRE

Sub vremi omul făptuieşte, în vremi şi asupra lor omul *în*făptuieşte. Este o remarcabilă ctitorie a lui „în", aceasta pe care o aduce el în sînul făptuirii, una de ordinul celei pe care o aducea în sînul fiinţării. Făptuirea

e oarbă; de făptuire are parte oricine, la nivel uman cel puţin. Dar *înfăptuirea* nu-i e dată oricui.

Într-un sens, înfiinţarea însemna, în conţinutul ei, înfăptuire. Nu intră în fiinţă, sau mai degrabă nu iese la lumina ei, decît ce s-a întruchipat sub o înfăptuire. Lumina însăşi e o înfăptuire, ţinînd de *faptul* zilei. „S-a înfăptuit de zi", spunea atît de sugestiv A. Russo, pentru: s-a luminat de zi.

Sînt de altfel lucruri pline de tîlc, în paginile Dicţionarului de unde luăm acest citat, cu privire la faptă, fapt şi făptuire. Faptă, ni se spune, vine de la latinescul *facta* (unde neutrul plural a devenit feminin singular). La om, faptă înseamnă operă, ispravă; la divinitate, e folosită pentru facere, creare; iar în sens modern, fapta înseamnă realitate, adevăr. Dar *fapt* este însă mai sugestiv. El înseamnă: facere, creare; acţiune, operă; făptură; realitate; început; pînă şi farmec, vrajă. În cuvîntul românesc, după acelaşi Dicţionar, s-au contopit — precum arată sensurile lui în parte active, în parte pasive — două vorbe latineşti: *factus, us* = facere, şi *factum, i* = cele făcute.

Iar a făptui? Despre acesta ni se spune că e un „cuvînt nou şi literar, care prinde pe zi ce trece rădăcini în limbă, fiind mai expresiv decît este a face". Dar, dacă nu are tradiţie şi e atît de viu, cu atît mai bine pentru limba noastră: ea poate brăzda cerurile şi pămîntul cu verbul a făptui. De altfel nu ni se pare că se acoperă cu a face; şi ar merita să punem la încercare şirul acesta de cuvinte: a face, făptui, făuri, săvîrşi, pînă şi a cumpli — care-şi intersectează sferele undeva, trimiţînd totuşi, fiecare, spre orizonturi atît de specifice. Dar dacă deocamdată a făptui nu se acoperă cu a face, primul ţinînd mai mult de ordinea omului, el se „înlăţeşte" tot mai mult înspre facerea lucrurilor şi a firii — cum o

arăta și citatul din Russo — și aduce, poate, toată noutatea supleții de gîndire românești, într-un cuvînt de origină latină, pe care l-am păstrat și ca atare (a face), dar l-am dublat cu unul specific.

Iar ceea ce te face să preferi pe a făptui lui a face este că făptuirea primului duce la *în*făptuire, pe cînd a face nu dă cu prefixul *în* nimic, iar cu *in*-ul latinesc, devenit francez, dă numai lamentabilul „infect". După cum trăiesc și mor, cuvintele se iau și la întrecere. A făptui a cîștigat întrecerea.

Întrecere? In-trecere? Ce curioasă ctitorie a lui „în" și aceasta. Să rămînem totuși la înfăptuire și să-i vedem înfăptuirile, închegările, înstructurările.

ÎNSTRUCTURARE

Din clipa în care rostești un cuvînt ca înstructurare, ești ispitit să treci din realitate în vis speculativ. În definitiv, înființare și înfăptuire sînt aci, în realul limbii, la îndemîna tuturor, adică în cugetul acestui Sine uriaș, care este lumea vorbitoare a limbii tale. Ea știe mai bine ce e de făcut din aceste cuvinte; ea va face din ele *ce va voi*. Tu, simplu ins gînditor, ești doar o umbră, și nu poți pune o pecetie — cînd o pui — decît pe umbre: pe posibilul limbii, iar nu pe realul ei. Rămînă deci limba și sinele românesc cu realul lor; să ne jucăm o clipă cu posibilul.

Cînd creezi cuvîntul de înstructurare, nu e parcă vorba de un simplu cuvînt posibil; în limba și în gîndul nostru stă dintru început ceva care să ducă la un asemenea cuvînt. El vine de altfel de-a dreptul să spună ce i se întîmplă înființării cînd ia chipul înfăptuirii: duce la o

țesătură care ține, care este; duce la o structură. Căci nu are parte de ființă decît ce s-a structurat. Sau și mai potrivit: ce s-a înstructurat.

E bine de pus în joc nuanța aceasta pe care o poate reda limba noastră, tocmai pentru că vorbim astăzi atît de mult despre structură și structuralism. Gîndirea ia cîte un cuvînt gata făcut, cînd nu-l găsește în limba ei; dar, dacă nu-l poate turna și în spiritul ei, cuvîntul sortit s-o îmbogățească, o sărăcește. În schimb, dacă îl preia în ea, poate ea îmbogăți cuvîntul. Iată într-adevăr iluzia pe care ți-o trezește „structura" aceasta, trecută în limba noastră în înstructurare. Ce este o structură? Ce poate aduce ea, cu pretențiile ei suverane în gîndirea cîtorva de astăzi?

Sînt două primejdii de care cuvîntul și ideea respectivă se lovesc statornic. Întîi, staticismul: o structură e ceva gata făcut, anistoric; și te trezești, după un veac de istorism totuși bun, că se revine la lumea înghețurilor eidetice. Apoi e cealaltă primejdie: idealismul prost, raționalismul cum i se spunea, cel care instituie o altă lume peste lumea dată. Sub această acuză a căzut platonismul în judecata lui Aristotel; sub ea s-a zbătut și se zbate încă fenomenologia lui Husserl.

Dar structurile nu sînt gata făcute; și nu *sînt* undeva, într-o zonă de existență ideală, ca formele aristotelice. Structurile se fac. Ar trebui deci să spui: structurare.

Și totuși, undeva, structuralismul are dreptate: structurile nu sînt numai rezultat. Atunci trebuie să spui: înstructurare. Dacă spui doar că lucrurile se structurează, lași liber procesul acesta și te condamni unui pozitivism elementar, de înregistrare a structurilor obținute. La fel însă cum un corp nu are dintru început un schelet, ci și-l face *întru* o structură scheletică, tot ast-

fel ceea ce se structurează o face întru ceva: care nu-i preexistă și care totuși nu e simplu rezultat.

Aci este adevărul speculativ turburător, aproape paradoxal, al platonismului, al oricărei teorii a arhetipurilor și al structuralismului de astăzi. Dar cel mai bine nu l-au formulat ele; l-a formulat Pascal, spunînd: „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit". Un exemplar și un proces nu ar obține o structură dacă nu ar deveni întru ea; nu ar urmări-o dacă nu ar fi găsit-o.

Cum se întîmplă aceasta — rămîne s-o spună, în fiecare plan, căutătorii de structuri. Dar limba română le pune la dispoziție prefixul „în" și-i îndeamnă, parcă, să-l împlînte în structurile lor, așa cum îl împlînta ea însăși în ființarea și făptuirea lucrurilor ori omului. Îi îndeamnă deci să spună *înstructurare*, și le dorește întemeiere bună, sub semnul prefixului „în".

2
Trei cuvinte ale lui Cantemir

„Slujească-se dară cu ostenitățile noastre neamul moldovenesc...", spune undeva Cantemir, în *Hronicul vechimei a Moldo-Vlahilor.*

Au fost multe ostenitățile lui Cantemir, în tot felul de planuri, și neamul lui moldovenesc mai are încă a se sluji cu unele dintre ele. Căci dacă alte cercetări de-ale lui și-au dat la timp roadele, dar au sfîrșit prin a supăra pe unii învățați de după el că se întindeau peste prea multe arii și lumi ca să le redea cu amănunt sigur, a rămas cel puțin una în care Cantemir nu e îndărătul nostru, ci poate înaintea noastră: cercetarea în cuvînt.

Noi nu ne mai ostenim astăzi, cum cerea el, să purcedem spre cele mai adînci învățături cu însăși limba noastră, ci luăm cuvintele gata făcute. Pentru gîndurile filozofiei, le luăm cam prea mult din limba latină și cea franceză, limbi ale preciziei, în care gîndul de cele mai multe ori a înghețat. Cantemir cere să le luăm din limba greacă de-a dreptul, sau mai ales să le folosim pe ale noastre și să le sporim cu noi creații.

Spre a traduce „cele cinci glasuri ale lui Porfirie", cunoscuții termeni din *Isagora,* noi spunem: gen, specie, diferență, propriu, accident, fără să mai putem gîndi mare lucru. Cantemir, care știa și el latinește, mai bine chiar decît se știe astăzi, încerca totuși să spună: nea-

mul, chipul, deosebirea, hîrișiia, tâmplarea —, unde cel puțin „chipul" (întruchipare!) ar avea să ne mai spună ceva. Iar cînd nu găsea cuvinte în limba vorbită, îndrăznea să creeze el cuvinte, regîndind conceptele respective.

Despre trei astfel de cuvinte vrem să dăm socoteală: *ceință, câtință, feldeință*. Ele nu sună poate bine și n-aveau sorți să rămînă, dar ceva în felul lor de-a se întruchipa ar putea să ne folosească încă. Sînt tocmai cele ce vin în urma „glasurilor" amintite, și ele vor să redea primele trei categorii aristotelice: substanță, cantitate, calitate.

Primul cuvînt, ceință, este folosit în cîteva rînduri și în *Istoria ieroglifică,* fiind trecut de Cantemir în „Scara tîlcuitoare de cuvinte străine", pusă de el în fruntea cărții, și avînd explicația: „ceință = singură ființa lucrului (însăși ființa lucrului), céia ce este." Ultimul cuvînt, feldeință, nu e menționat decît în „Scara" finală a cărții, ca și câtință.

De altfel luate așa, izolat, cuvintele sînt niște ciudățenii lingvistice și atîta tot. (Toți marii oameni de cultură au pus în joc, fără succes, cîteva din acestea: un Hașdeu, un Iorga.) Dar puse laolaltă, ele spun cu totul altceva. Nu sînt trei cuvinte ci sînt: o mentalitate filozofică și o lecție.

Iar ele apar laolaltă și cu rostul lor mai adînc în notele pe care le-a lăsat în manuscris Gr. Tocilescu, însărcinat de Academie încă din 1877 să copieze lucrările inedite ale lui Cantemir, aflate în fondul de manuscrise al Academiei din Moscova. La pagina 333 urm. din caietul 2 (ms. 5148 al Acad. Rom.) Tocilescu indică felurite locuri filozofice în scrierile lui Cantemir și notează că, pentru categoriile logicii, el folosește ceință în loc de

„ce este", câtinţă pentru „cît este" şi feldeinţă pentru „ce fel este".

Atunci înţelegi: Cantemir încearcă să traducă în adînc, în fiinţa lor, categoriile lui Aristotel, reînfiinţîndu-le în limba română. El înţelege — aceea ce nu se mai observă întotdeauna — că în cele zece categorii zac întrebările cugetului. Conceptele cele mai generale ale cugetului nu sînt altceva decît întrebările lui fundamentale: ce este? cît de mare? unde este? cînd este? Atunci, în traducerea acestor categorii („zéce forme supt carile Aristotel toate fiinţele lucrurilor cuprinde", defineşte Cantemir) trebuie să cauţi a păstra tocmai amintirea întrebării, ce apare deschis ca întrebare în aproape toate categoriile aristotelice elineşti.

De altfel şi traducătorii latini au făcut aşa: pentru pretinsa substanţă, categoria lui „ce este", au pus *quid?* de unde *quidditas,* care în latină probabil nu suna mai puţin ciudat decît ceinţa lui Cantemir. (Chiar el menţionează pe *cfinditas,* în „Scările" din *Istoria ieroglifică* la pagina 15 şi 283 ale ed. Panaitescu-Verdeş, 1965, apărut aşa în loc de *cfidditas,* dacă nu e o greşeală de tipar.) Cititorul e rugat să vadă dacă are mai mult sens să se vorbească în cărţile de filozofie, cum o facem uneori, de „quidditate" decît de „ceinţă".

Iar latinii făceau la fel cu *quantitas,* păstrînd amintirea întrebării. Dar cine mai simte pe *quantum* în cantitate? Pe cînd dacă spui „câtinţă" eşti trimis îndărăt la originile gîndului — şi aceasta este esenţial pentru dreapta filozofare.

Dar poate cel mai riscat, totuşi cel mai cuceritor, este „feldeinţă". Latinul spune *qualitas,* de la *qualis,* şi face şi aci exact decalcul cuvîntului grec. Dar noi, ce mai înţelegem prin calitate? Sau ce *nu* înţelegem prin calitate? Iată, am voi în paginile acestea să vorbim despre

feldeința limbii românești: dar nu poți spune în ruptul capului calitatea limbii noastre, nici natura ei (ar trebui să spui natură specifică, opus lui natură generică; dar de ce atîta savantlîc ca să exprimi ceva simplu și originar?), căci vrei să vorbești despre felul de-a fi. Și nu avem un cuvînt.

Cantemir încerca unul. Îl încerca, la fel ca pe celelalte, cu ajutorul sufixului „ință" pe care-l folosim încă și care dăduse în trecut alte cuvinte, astăzi pierdute: asemuință, întîință = preeminență, priință = atitudine favorabilă cuiva (toate semnalate de Densușianu).

Te întrebi o clipă, pentru cine îl încerca. Să fi fost 50—60, pe la anul 1700, cei din „neamul lui moldovenesc" care puteau pricepe despre ce este vorba? Pentru cine își lua el osteneala să vorbească în limba noastră, cînd știa așa de bine latinește, grecește și încă vreo cinci-șase limbi? Poate o încerca pentru spiritul limbii, pentru universul acesta de sine stătător care e orice grai — sau atunci o făcea fiindcă fusese o clipă, și avea să mai fie, cam tot o clipă, principe al acestei țări, simțindu-și răspunderi pentru ea și pentru graiul ei. Dar atunci, ce frumoasă era răspunderea de principe pe care și-o simțea feciorul acesta de domn neștiutor de carte. De-ar fi simțit și alții în istorie așa!

Noi credem că nu mai avem nevoia să creem cuvinte. Spunem de pildă „fel de-a fi", și ne este de-ajuns. Dar uităm că, spunînd așa, am rupt pe fel de-a fi din tabla categoriilor, unde acesta, sub chipul feldeinței, era solidar cu surorile întru categorisire, cu celelalte nouă categorii. Cît despre categorii, ele nici nu ne privesc, în fond. Le studiem ca o simplă chestiune de specialitate: sînt categoriile lui Aristotel, moarte ca și el...

Dacă ar trebui arătat unui om tînăr ce sînt categoriile moarte ale defunctului Aristotel, s-ar putea începe

de la imediat, de la cîte o rostire banală și chiar trivială, ca „spune-mi unde, cînd și cum". I s-ar arăta că, pe neștiute, rostirea pătrunde în orizontul magic al adverbului din gramatică (unde? cînd? cum?), că beneficiază de grația lui și a întrebărilor lui fundamentale; ar fi de adăugat că mai sînt cîteva întrebări fundamentale, care trimit mai adînc, la rădăcinile cugetului, la mirarea acestuia de-a fi în lume, de-a fi cu lumea și de-a fi el însuși o lume. Ar trebui apoi precizat că *acea* mirare originară a exprimat-o Aristotel, în tabloul lui categorial, și că noi n-am sărit din el, nici cu rostirile, nici cu uitările și nici măcar cu științele acestea uluitoare ale lumii noastre. Pe urmă, tînărul ar trebui trimis la cele trei cuvinte ale lui Cantemir.

3

În temeiul codrului sau despre cuvîntul temei

Cînd mergi prin pădure, mergi prin cuvîntul pădure, spunea un gînditor de astăzi, Heidegger.

Înțelege omul experienței directe o vorbă ca aceasta? Cînd iubești, mergi prin cuvîntul iubire. Cînd cunoști mergi, chiar fără s-o știi, prin cuvîntul cunoaștere. Cînd rătăcești, mergi prin cuvîntul rătăcire, ca fiul risipitor.

Numai cînd mergi prin viață și cînd pătrunzi mai adînc în ea, mergi prin cuvîntul moarte — i-a plăcut gînditorului modern să afirme. Dar poate că voia să spună: mergi prin *temeiul* vieții. Căci tot ce este și se petrece, sau tot ce străbate omul, este străbătător cuvîntului și înțelesului, pînă la urmă. Are temei. Iar cuvîntul este atît de împletit cu temeiul, încît nu poți rosti decît ceva întemeiat, orice ai spune. Pe ce temei ai putea veni să spui că lumea nu are unul?

Dar dacă toate se trag înspre cuvînt ca înspre temeiul lor, nu înseamnă că se întemeiază în el, ci doar că își *arată* temeiul prin el. Acesta nu e doar al gîndului, este și al lucrului; sau mai degrabă: temeiul nu e cu adevărat al gîndului dacă nu e al lucrului. Limba românească are în „temei" cuvîntul potrivit și de astă dată, adică știe să spună *două* lucruri dintr-o dată, așa cum nu vor ști, poate, să spună mașinile.

S-a întîmplat de pildă, cu pădurea străbătută de român, că acesta a mers prin ea atît de mult și atît de adînc încît a ajuns pînă acolo unde trebuie să ajungă oricine străbate ceva: la temeiul lucrului. Iar Eminescu a cîntat ceea ce se arată acolo:

În temeiul codrului
Cale nu-i, cărare nu-i . . .

O clipă ai putea crede că temeiul este, aci, atît de mult al lucrurilor, încît te cufundă în nepătrunsul lor, în timp ce mintea voia cu temeiul, dimpotrivă, să afle care e inima și începutul lor. „Cale nu-i, cărare nu-i", spune poetul. Dar limba îi răspunde că temeiul este totuși pentru căi și cărări, și că ele au existat, ele pot fi încă — chiar dacă s-au acoperit, cu trecerea timpului, și dacă omul le-a pierdut firul. Iar atunci poetul singur spune:

Că de-a fost vreo dată cale
Ea s-a prefăcut în vale.
De-i cărare unde-va
Nu mi-o știe nimenea.

Ar trebui s-o știe cîțiva, cei care merg prin pădure, căci aceștia ajung, străbătînd-o, pînă la înțelesurile și temeiurile ei. Numai că:

Îi pierdură urmele
Ciobănașii cu turmele
Și-i pierdură semnele
Pădurari cu lemnele.

Dar astfel, ceea ce-ți părea abatere de la înțelesul temeiului, de-a fi și al lucrurilor și al gîndului, devine o confirmare a lui. Iar îndărătul magiei eminesciene, este

adevărul acesta nebănuit, că soarta temeiului e de-a fi lăsat în urmă și uitat. Tocmai el, care e inima și adevărul lucrurilor, devine disparent.

Nu se întîmplă însă statornic așa? Sîntem parcă toți niște ciobănași, care mergem prin viață cu turmele („turma visurilor mele eu le pasc ca oi de aur"), pierzînd urmele cărărilor. Sau sîntem niște pădurari care-și jefuiesc propria lor pădure de lemne și-i pierdem semnele. Atunci sfîrșim uneori prin a spune, ca scriitorul acela uitat astăzi: „Ce sîntem noi? O mare înlănțuire de netemeinicie." (Cit. de Tiktin).

Temeiul este ceea ce rostește lucrurile și pune totdeauna în rost gîndurile noastre despre ele; ba ne pune pe noi înșine în rost. O limbă care avea cuvîntul de rost și rostire nu putea să nu-și dea un conținut pe măsura ei. Iar așa cum rostire are în el o rodnică ambivalență, de-a fi și punere în rost și cuvîntare, temeiul care vine să-i dea conținut este și temelie a lucrului, și îndreptățire adusă de gînd. Totul este deci să știi calea întoarsă spre temeiuri; una care nu mai e a vieții ci e a minții, dar nu e pentru desfătarea minții, ci pentru buna rostuire a vieții.



Sînt totuși mai multe înțelesuri în „temei", chiar dacă rostirii filozofice îi place să le tragă pe toate înspre acesta, schițat mai sus. Dar, oricît de variate în aparență, înțelesurile se vor strînge singure în acesta, filozofic. Căci există cîteva cuvinte, cu folosință liberă la început, pe care gîndul filozofic știe să le confiște pentru el. Astăzi, rost și rostire nu mai pot să se lepede de toga filozofiei; și la fel face temei. Au devenit cuvinte de răspundere.

Un prim înțeles este cel de temelie — cuvîntul chiar provenind de aci, de la termenul grec, prin slavonă — de fundament, bază (cu folosințe variate: „începură din temei a zidi", sau „acum la iad te voi pogorî și la temeele pămîntului", sau chiar în rostirea „pîrcălabul... temeiul războaielor" — citate toate de Tiktin), un sens care dă locuțiunile: de temei („bogăția dracului nu-i lucru de temei"), fără temei sau cu temei (cu socoteală dar și: de-a binelea, durabil), pe temeiul a; apoi, a prinde temei, a pune temei pe, a fi temei de (regional = a fi mult, în cantitate mare).

Un al doilea înțeles e cel care face miezul cuvîntului, iar dicționarele îl dau ca: motiv, prilej, pricină, cauză, rost, dovadă, argument. Aci va avea să se adîncească o clipă gîndul filozofic, spre a vedea bine care e firea și care e temeiul temeiului.

Într-un al treilea înțeles, al cronicarilor, temeiul era folosit pentru grosul unei armate, forța ei principală („Și nu se bătea temeiul oștilor, numai aripile se hărățeau", spune Neculce).

Iar al patrulea înțeles, ultimul, ar fi cel de: toi, miez, punct culminant (ca în „temeiul luptelor", „temeiul bîlciului", sau „în temeiul nopții", cum spune Delavrancea).

Iată deci cum se distribuie de la sine între lucruri și gînduri înțelesurile, *temelia* fiind a lucrurilor, *dovada* din al doilea înțeles fiind a gîndului, *forța principală* fiind iarăși a lucrurilor, în timp ce *punctul culminant*, din al patrulea exemplu, aduce mai degrabă perspectiva gîndului. Dar toate vin să se contopească în sensul filozofic care, așa cum spuneau medievalii, este cel de *ratio* în toată întinderea ei: și *ratio essendi*, și *ratio cognoscendi*, și *ratio fiendi*, și *ratio agendi*.

Dacă spui *principiu,* trebuie efectiv să adaugi: al lucrului sau al gîndului (iar grecii spuneau, cu *arché,* mai mult al lucrurilor). Dacă spui *ordine,* trebuie iarăși să adaugi: *ordo rerum* sau *ordo idearum.* Dacă spui *cauză,* trebuie să te gîndești la nex cauzal în sînul realității, sau conexiune cauzală în cunoașterea ei. Toate întemeierile au nevoie de întregirea aceasta îndoită, pe cînd temeiul românesc — ca și *Grund*-ul german — poate sta singur, căci a triumfat asupra dualismului. Dacă nu ai mers pînă la temeiul care e și al lucrului și al gîndului, nu ai dat de temei.

Și de aceea, „în temeiul codrului cale nu-i, cărare nu-i." Dar tăria gîndului este să croiască din nou căile, dincolo de uitările ciobănașilor și pădurarilor.

4
Temeiuri

Fericit cuvînt temei, pe care poţi să-l foloseşti şi pentru principiu, şi pentru cauză, şi pentru raţiunea de a fi ori de a face un lucru. E un cuvînt, de altfel, care pune în încurcătură pe grămătici. Să fie el un substantiv abstract, ca: principiu, cauză, raţiune? Nu tocmai, fiindcă — iată — poţi spune „temeiul codrului", cum spui inima carului; se foloseşte la noi expresia de „temeiurile casei", pentru grinzile aşezate pe zidul temeliei; sau alteori temei este ridicătura de zid pe care e aşezată vatra (inima) casei. Şi chiar în general, cum să numeşti „abstract" substantivul care dă temelia şi principiul de concreţiune al lucrurilor?

Undeva, atunci, limba noastră, cu întîrzierea ei în concret, ar părea să sfideze filozofia. Să vedeţi însă cît de bine o slujeşte, şi tocmai cu „temeiuri".

Ceea ce a făcut în mai multe rînduri dezastrul filozofiei a fost desprinderea ei de lume. Principiile, cauzele, raţiunile, au părut că pot fi privite ca desprinse. Deşi relative faţă de ceva — cum e limpede cauza faţă de efect, — ele par să aibă o întîietate, care făcea pe greci să susţină că aceea ce precede e mai bun decît ce urmează, cauza are în ea mai mult decît efectul, după cum raţiunile lucrurilor se constituiau, la Hegel, într-o Raţiune şi un Spirit, care se jucau de-a v-aţi ascun-

selea cu lumea. Principiile, cauzele, rațiunile, pot fi libere.

Dar temeiurile *nu sînt libere*. Nu poți să te gîndești la temeiuri fără să concepi lucrurile ale căror temeiuri sînt. Temeiul codrului nu e fără codru. Iar temeiurile nu zac, ca mumele goetheene din „Faust II", în pustiul lor, ci sînt o dată cu lucrurile sau nu sînt. Ba în realitate, întîi ai lucrurile și pe urmă ajungi la temeiuri. Gîndirea filozofică merge de-a îndaratelea și progresul ei este regresism, în aparență, ca fiind întoarcere către fundamente.

Aceasta și este marea noutate a gîndirii filozofice — iar o dată cu ea a întregii noastre culturi — de la Kant încoace: mersul către acele temeiuri *care să te readucă la lucruri, iar nu să te abată de la ele*. Este aci o noutate atît de radicală, încît Kant a trebuit să dea nume nou lucrurilor, vorbind despre transcendental, care e altceva decît transcendent.

Către principii, bineînțeles, merge orice gîndire, iar principiile sînt gîndite ca transcendente sau imanente, dincolo de lume sau în lume, — asta e tot. Dar transcendentalul e ceea ce este dincoace de lume, ceea ce face cu putință lumea (la Kant, timpul, spațiul și categoriile) și ceea ce în orice caz nu poate fi fără lume. Sînt temeiurile, care trimit necesar către întemeiere. Ceea ce a adus nou Kant este facerea cu putință, lumea transcendentalului, laboratorul. Îți poate plăcea ori nu, dar aceasta e lumea în care trăim de atunci.

Grecii trăiau într-o lume a realului. Medievalii trăiau într-una a transcendentului. Noi trăim într-una a transcendentalului.

Nu mai putem fi într-o lume fără temeiuri, una a realului transfigurat pînă la mit, ca la greci, oricît de frumoasă ar fi ea; nu mai trăim nici într-o lume de te-

meiuri suspendate în cer, ca medievalii. Trăim într-o lume de principii angajate, una cu temeiuri. Într-un sens, trăim în lume cu tot dindărătul ei (cu subconştientul ei, cu inconştientul ei, cu larvarul, geneticul şi istoria ei, cu facerea ei cu putinţă, în mare cu dialectica ei). Nimic nu este ce este, pentru noi. În faţa fiecărui lucru, ne întrebăm ce temeiuri are să fie.

Grecii iubeau natura aşa cum era, divinizînd-o pînă şi în tufişurile, în stîncile şi în apele ei. Medievalii batjocoreau natura: minunea aceasta a ei, care e arborele, le părea să aibă o proastă aşezare, căci arborele, spuneau ei, stă cu capul în jos, cu gura în pămînt şi cu picioarele în aer. Modernii, de la Kant încoace, *reîntemeiază* statornic natura.

Nu ştim bine cum se poate înţelege în alte limbi gîndul lui Kant, care e şi demersul lumii moderne; dar limba română dă măsură noutăţii lui. Dacă spui că e vorba de lumea transcendentalului, care este în fapt una a temeiurilor, atunci nu mai poţi confunda transcendentalul cu transcendentul, cum se face statornic şi după Kant, pierzînd tocmai marea lui noutate. Căci temeiurile nu sînt dincolo şi nu sînt niciodată gata date; ele scriu neîncetat Cartea Facerii.

Dar temeiurile însoţesc, cu înţelesul lor, şi treapta de gîndire ce a urmat lui Kant. Căci în lumea transcendentalului, care e una a laboratorului în toate înţelesurile, se mai întîmplă ceva: temeiurile, care prin firea lor nu sînt libere, tind totuşi să devină independente. Sau mai degrabă: cugetul care le gîndeşte caută să vadă independenţa lor faţă de angajarea dată, chiar dacă nu şi libertatea lor faţă de orice angajare.

Trecerea aceasta pe care a făcut-o conştiinţa noastră de cultură a fost descrisă ca o trecere de la *de ce* la *de ce nu*. De ce nu şi alte temeiuri? de ce nu şi alte

geometrii? de ce nu și alte sisteme de axiome? de ce nu altă economie, altă societate? Iar „de ce nu" s-a dovedit nu doar mai bogat dar și mai adevărat decît „de ce". Atunci lumea temeiurilor s-a bucurat în adîncul ei și s-a pus pe lucru.

În ce liberă creștere, în ce demonie a temeiurilor, nu am intrat... Nu numai matematicile își dau alte temeiuri (și dacă limba lor n-ar fi a tuturor, ce bine s-ar spune: sistem de temeiuri, în loc de sistem de axiome), dar și muzica își dă alte temeiuri și cîntă potrivit altor game, artele toate vin și ele să-și dea noi temeiuri, natura însăși e reîntinerită, corectată, educată, iar astfel temeiuri noi vin să stea lîngă temeiuri, nici unul străin de angajare în real, firește, dar toate cerînd dreptul să pună în discuție realul, în numele spectralului și al prerealității. Trăim într-o prerealitate (vom fi, vom ajunge, vom face, ne vom bucura), care e marea și binecuvîntata dezlănțuire a temeiurilor, în zilele noastre.

Dacă aceasta este, într-un fel, noutatea lumii de la Kant încoace, atunci gîndul că limba noastră de pădurari, oieri și dieci este pe măsura filozofiei, îți dă încredere în destinul graiurilor. Ele nu vor avea, poate, să fie înlocuite. Ba nici nu vor trebui să fie înlocuite, căci este în ele *amintirea*, pe care niciodată limbile făcutului n-o vor putea pune în joc.

În temeiul românului este sănătoasa temelie, cum e inima vetrei sau inima codrului. Limbile noi ar fi ca pădurile plantate, niște codri fără de temei nicăieri. Și ele nu vor putea spune ceea ce o limbă ca a noastră, cu concretul ei, poate aduce ca întîmpinare demoniei de astăzi a temeiurilor: e frumos ce se întîmplă, e măreț pentru om, dar vedeți o clipă și care e temeiul temeiurilor voastre; vedeți unde e inima lucrurilor, ca nu cumva să nu mai bată în ele nici o inimă.

5
Cumpăt, computer și cumpătul vremii

Spre a vorbi de împrejurările unui ceas, de starea lucrurilor dintr-un timp dat, de concursul anumit al unor evenimente, noi spunem astăzi „conjunctură". Aveam totuși la îndemînă o expresie care spunea mai bine lucrurilor pe nume, și ea este *cumpătul vremii.*

Se spunea așadar cumpătul vremii, în ceasul acela de cumpănă, în care graiul nostru el însuși și-a găsit cumpătul; și dacă nu ne putem întoarce — dar de ce nu, uneori? — la rostirile de altădată, le putem mîngîia cu gîndul, așa cum putem să le păstrăm amintirea.

Eminescu se întreba, la un moment dat, dacă nu cumva au dreptate „învățații ce susțin că limba și legile ei dezvoltă cugetarea", iar nu invers. S-ar putea deci, într-o măsură cel puțin, să nu gîndim noi înșine, mai mult decît gîndește o limbă, sau o experiență spirituală, prin noi, și atunci trebuie să știm, în fiecare „conjunctură" istorică, să ne regăsim în adevărul nostru mai adînc.

În cumpătul vremii de astăzi se întîlnesc, din perspectiva noastră românească, două cuvinte: tocmai acesta de cumpăt — și computer, calculator, mașină electronică de calculat. Ele poartă cu ele două lumi, două experiențe istorice și două mentalități diferite, dar au fost cîndva înfrățite și sînt sortite să se recunoască unul într-altul, dacă lumea de azi nu vrea să intre în descumpănire.

Amîndouă se trag din limba latină. E foarte probabil că și cuvîntul nostru se trage din *computus* = socoteală, deși unii filologi sugerează că s-ar trage din *compitum* = răspîntie, ce ar fi dat un verb însemnînd: a sta la răspîntie de drumuri, a-și căuta drumul, a fi în căutare, în cîntărire. Dar pînă la urmă, chiar filologii care susțin că nu s-ar trage de-a dreptul din *computus* admit că în cuvîntul nostru s-a întipărit înrîurirea cuvîntului latin pentru socoteală. — „Computer", în schimb, vine limpede de la a calcula, așa cum multe cuvinte din limba engleză au luat și au păstrat întocmai sensurile originare. (Cînd împrumuți, iei ce ți se dă. Cînd pleci de acasă cu lucrul, el călătorește și se preface o dată cu tine).

De la început astfel, de la simpla considerare a cuvintelor, îți dai seama că unul e bătrîn, altul tînăr; că se vor înfrunta, odată cu ele, o lume care a îmbătrînit înțelept, cu una a tinereții care nu vrea să știe decît de geniul și fapta ei.

Cuvîntul nostru este chiar atît de bătrîn încît nu mai știe bine de unde se trage, cum am văzut-o. Totuși stăruie și în el, în orice fel l-ai lua, calculul, acel calcul care și în alte cazuri (seamă, socoteală) duce numărarea și enumerarea pînă la *chibzuință.*

Cumpătul este însă bătrîn și pentru un alt temei: pentru că a trecut prin multe. A început de la socoteala pe care și-o face omul, fie și numai cînd stă la răspîntie de drumuri. („A sta pe cumpăt", se spunea, ceea ce însemna a chibzui). De aci în chip firesc s-a trecut la chibzuință, reflexiune, prevedere, și astăzi, prin extensiune, la echilibru sufletesc, judecată dreaptă, stăpînire de sine.

Numai că, dacă astfel „cumpăt" părea să descrie doar comportarea omului și dădea expresii ca: a-și pierde cumpătul, cu cumpăt bun, fără cumpăt, cuvîntul nostru se putea lăsa preluat și de lucruri, ca atîtea alte cuvinte

românești, în care parcă poți citi o ușurință specifică de-a trece de la lucruri la om, sau răsturnat, de la om la lucruri. „Observîndu-se cumpăt și armonie în toate", se putea spune (cit. de Dicționarul Academiei). Iar verbul a cumpăta îndrăznea și mai mult, să treacă întru totul pe socoteala lucrurilor, și astfel să se spună, ca în veacul trecut: „Așa au cumpătat vremea, de au fost tot bună și călduroasă".

Firește însă că omul își lua asupră-și partea mai bună din cuvînt: cumpătul ajungea să însemne cugetul, părerea omului, — o Pravilă spunea: „Într'o fire și într'un cumpăt" — sau ajungea să însemne cumpăneala, dreptatea, justa măsură a făptuitorului, în așa fel încît istoricul mai vechi să scrie: „Împărați... cu bun cumpăt".

Omul chiar reținea pentru el atît de mult cumpătul încît îl prefăcea în precept de educație morală, dîndu-i înțeles de moderație, înfrînare, sobrietate. „Cumpăt trebuie în vorbă", spunea Țichindeal, așa cum versul popular spune: „Rea bucată-i dragostea! / Cin'apucă-a o'nvăța / Și n'o știe cumpăta..."

Mai ales cu verbul a cumpăta s-au putut rosti gînduri frumoase pe această linie, căci verbul însemna: a potrivi cu înțelepciune, a orîndui, a dispune, ca în: „Ține, Doamne, ce mi-ai dat, / Că bine m'ai cumpătat". Dar verbul însemna și a se îndemna, a se strădui, ca în „Mulți împărați... s'au cumpătatu de-au cercat, pînă au găsit izvorul vieții", dintr-o Pravilă. Verbul începea astfel să capete un sens neutru, și atunci însemna a îndruma, îndemna, sfătui, a potrivi pe cineva să facă un lucru: „Frunză verde lemn uscat, / Mîndrele m'or cumpătat, / Ca să plec seara în sat". Începea treptat să se piardă îndemnul moral, se pierdea și socoteala, iar cuvîntul de cumpăt, ca și verbul de cumpătare, putea însemna, nu dreapta măsură, ci greaua încercare sub care ți se în-

tîmplă să cazi. „La ce pacoste grea m'ai cumpătat tu pe mine", stă scris în Lexiconul din Buda.

Cumpătul cel bun și înțelept, substantivul, se lăsa el însuși otrăvit de veninul vieții și încercărilor, sfîrșind prin a da — în mîna omului — expresia aceea stranie de „pre supt cumpăt", care însemna: într-ascuns, în taină, pe dindos, pe furiș, cu perfidie, cu vicleșug („L-am scos... pre supt cumpăt îmbrăcîndu-l în haine proaste", zice un Letopiseț), o folosință pe care Tiktin mărturisește că nu știe s-o explice, pe cînd Dicționarul Academiei, redactat aci de Sextil Pușcariu, partizan al etimologiei *compitum* = răspîntie, explică: pe drum furișat, ascuns. De altfel analiza pe care o face aci marele filolog și care începea cu „a sta în cumpăt" = a chibzui, cu sensul bun de a *socoti*, a reflecta, a discerne, se încheie la el, într-un fel, tot cu „a sta în cumpăt" („Etymologisches Wörterbuch", de S. Pușcariu), însemnînd însă acum contrariul: a fi *nehotărît*, a nu ști încotro.

Căci în experiența vie a omului, bine și rău, a ști și a nu ști se întîlnesc și undeva se acoperă, iar calculul devine lipsă de calcul. Cuvîntul viu se împărtășește de la perplexitățile vieții. Cumpătul ar fi îmbătrînit și s-ar fi tocit, ca alte cuvinte, dacă, după ce a făcut atîta drum prin cugetul omului, însoțindu-i binele, indiferența și chiar răul, nu s-ar fi regăsit curat, cu măsura lui plină, reproiectîndu-se în lucruri și devenind „cumpăt al vremii", sau regăsindu-se în cuget ca dreaptă socoteală.

Ce altfel decît bătrînul cumpăt, care din calcul putea sfîrși în lipsă de calcul, este cuvîntul tînăr al calculatoarelor, cumputer! El spune un singur lucru, ca orice făptură tînără, și nu vrea să știe de altceva. Fratele său bătrîn, cumpătul, de care el nu mai știe nimic, ar avea atîtea să-i povestească. Dar el, tînărul, nu are timp de istorisiri, ci are totul de făcut. Dacă s-ar întîlni acum,

confruntarea lor ar fi ceva straniu: unul, cumpătul, un arbore bătrîn, stufos, cu rădăcinile bine înfipte în pămînt, altul, o unealtă năzdrăvană din povești, alergînd peste lume și făcînd minunății.

Dar nu se oferă astfel cugetului românesc putința să-i confrunte? Nu e confruntată astăzi însăși lumea noastră, în care cuvintele au știut să îmbătrînească, cu o lume în care cuvintele sînt tinere și încinse de neastîmpărul faptei lor celei noi?

Iar ceea ce e mai straniu ca toate, în cumpătul vremii, este că popoare tinere, ca al nostru, au cuvinte bătrîne, iar popoare pe care, într-un fel, istoria le-a îmbătrînit poate prea repede, au uneori cuvinte tinere. Stai atunci cu aceste două cuvinte în față, izvodite amîndouă din „socoteala" latinilor, și te întrebi dacă ele nu trebuie să-și dea socoteală unul altuia.

S-ar deschide, atunci, dialogul între două lumi, care să aibă loc în orizontul unui singur înțeles, calculul. Se poate întreprinde așa ceva? Oricum, în filozofarea omului de astăzi ceva pare să se fi răsturnat: el nu mai are de botezat cu nume noi lucruri vechi, de totdeauna, cum făcea filozofia trecută; el poate astăzi, dimpotrivă, să boteze cu nume bătrîne realitățile tinere. Atunci, în cumpătul vremii, filozofia bună devine dintr-odată posibilă, în colțul acesta de lume românesc.

O lume a calculului, cum va fi tot mai mult lumea de mîine, stă cu incalculabilul ei în fața cugetelor. Ea le dă realități noi, înțelesuri noi, ba vrea să le impună și limbaje noi. S-ar putea ca unele limbi să consimtă mai lesne preschimbării lor cu limbajul. Altele, cum este și limba noastră, nu. În cuvintele noastre, adesea prea stinse, prea înțelepte și prea străine de spiritul științific — cum era „fire" sau cum e „cumpătul" acesta — este totuși o experiență de viață care, cu măsura ei tocmai, poate sta ală-

turi de nemăsuratul faptei. Computer-ul va putea orice; dar e o întrebare dacă va avea și cumpăt. Sîntem atunci datori lumii cu înțelesurile noastre.

Dar nu cu simple discursuri pe tema riscurilor față de om ale lumii de mîine. Ar merita ca lumea noastră, cu experiența ei spirituală, să consimtă și mai mult demoniei tehnice. Într-o lume a naturii încă nedegradate, ca a noastră, și care nu a fost niciodată una de nisipuri ori puste, într-o lume a concretului și măsurii, de care dau socoteală atîtea cuvinte, este probabil că nu s-ar ajunge atît de lesne la mecanizarea omului, la nevroze, la conformisme sau la o nouă alienare, cea a „unilateralității", cum s-a spus. Așa cum universalul se poate întrupa în cuvîntul românesc, noutatea de azi a lumii poate fi însușită de omul ce-l rostește.

E adevărat, prima dată, acolo unde a venit drum de fier au pierit cîntecele, cum se întrista Eminescu. Dar la a doua revoluție tehnică a lumii, acolo unde vin computer-ele, s-ar putea să nu piară cumpătul. Căci totul vine să-l ceară, și ferice de lumile care nu trebuie să-l invente, ci îl au.

V
VIAŢĂ ŞI SOCIETATE ÎN ROSTIREA ROMÂNEASCĂ

1
Partea noastră de cer

Dacă s-ar întreba cineva de ce dăm atîta însemnătate cîtorva cuvinte româneşti, am răspunde: pentru că aceasta e partea noastră de cer.

Observatorul nostru astronomic are, printr-o convenţie internaţională bine stabilită, sarcina de a explora partea de cer care cade sub lunetele noastre. S-ar putea ca din Honduras să se vadă stele mai frumoase; dar acestea sînt stelele noastre.

Ridici ochii spre cerul moral de care vorbea Kant, şi întîlneşti în zona noastră un fel de stea dublă: expresia se cade-nu se cade. Nici o convenţie internaţională nu te obligă să-i analizezi structura şi să găseşti în ea semnificaţii etice deosebite. Dar dacă te uiţi mai îndelung, dacă apoi pui faţă în faţă ce ai deprins din alte zone ale cerului moral cu ce stă acum sub ochii minţii tale, înţelegi că din se cade-nu se cade s-ar putea alcătui un întreg tratat de etică.

Mai încolo, sub cerul tău, vezi o stranie dîră luminoasă, care nu e altceva decît Galaxia Căderii. Iarăşi, nimeni nu te obligă să faci din cuvîntul nostru „cădere", care există în toate limbile, un sistem de filozofie. Dar dacă sînt în cuvîntul acesta, învălmăşite ca într-o nebuloasă, atîtea înţelesuri despre lume şi om, atîtea căderi care

coboară, căderi care urcă sau căderi care stau pe loc, atunci cum poţi să laşi cuvîntul în haosul şi risipirea lui? Cine să-l exploreze, sub ce alt cer?

Şi la fel, nu-i e dat altuia, din alt colţ de lume, să contemple tot ce e luminat şi întunecat în „sinea" (sinea omului, a lucrurilor), în steaua aceasta care palpită, care se dezvăluie şi învăluie neîncetat.

Multe stele sînt pe cer
Care toate-n ziuă pier,
Şi mai mari şi luminoase,
Nu-s ca mîndra de frumoase,
C-aşa merge de frumos,
Gîndeşti că scrie pe jos.

Aşa s-ar putea să stea lucrurile cu unele din cuvintele noastre, ce par a scrie pe jos înţelesuri noi. Dar aci se iscă primejdia de a orbi, tot privind doar la cele din peticul noastru de cer, şi de a crede că mîndrele noastre sînt mai frumoase ca altele. Să vedem atunci ce îndreptăţiri avem, nu să spunem chiar atît de mult cum vrea cîntecul, dar să credem că partea noastră de rostire merită să fie explorată, măcar în rînd cu celelalte.

Într-o însemnare postumă, intitulată frumos „Stratul mumelor", Lucian Blaga vorbea despre metafizicile cu putinţă în trecutul nostru, „dacă li s-ar fi dat să fie". Dar nu numai metafizicilor nu le-a fost dat să fie; nici culturii celei mari, nici aspiraţiilor istorice superioare ale comunităţii noastre, nici atîtor năzuinţe ale insului românesc. Ce s-a întîmplat oare cu toate aceste începături, care adesea n-au rămas decît în gînd? Nu s-au sedimentat ele undeva, într-un strat al mumelor?

Cînd ne întrebăm cum e cu putinţă ca limba noastră, ce pare de rînd, să poarte cîteva comori ale gîndului în

ea, ne spunem că răspunsul ar fi: tocmai pentru *partea netrăită* din ea. Poate că tot, sau o bună parte din tot ce nu s-a împlinit la noi, s-a stratificat în cuvînt. Cum să explici altfel pe „dor"? Şi o încărcătură de dor, ca o aură în jurul cuvîntului, îţi apare cîte odată în vorbele noastre netrăite.

Dar mai este ceva care poate da preţ cuvîntului: nu e numai netrăitul care s-a sedimentat în limbă, este şi *nedezlegatul* limbii ei însăşi. Cum să nu avem mai multe implicaţii de gînd, cum să nu fie cerul nostru mai încărcat de probleme şi surprize decît zonele de cer care au fost atît de mult explorate? Cînd te uiţi la limba franceză cum a fost explorată şi folosită în toate nuanţele ei, de curteni, de clasicismul veacului al XVII-lea, de moralişti, de saloane, de diplomaţi şi de grămătici, te întrebi cît *rest* păstrează ea. Cînd vezi limba engleză explorată în zonele ei ultime încă din 1600, cu jocurile de cuvinte din „Romeo şi Julieta" sau rafinamentul poeziei lui Ben Jonson, te întrebi ce surprize de gînd (cele de expresie sînt tocmai lotul ei) mai poate rezerva ea.

La noi limba e nedezlegată. Încîntarea filologilor, în veacul trecut, de a avea în faţă o limbă neexplorată şi cu un destin atît de miraculos ca limba română, ar putea fi regăsită şi astăzi, pe toate planurile. Hasdeu a intrat în delir în faţa limbii române. S-a avîntat în acel „Magnum etimologicum" (în faţa căruia fiecare se grăbeşte să întrebe: pînă la ce literă a ajuns? dar ar merita replica lui Hasdeu însuşi către un prieten: pînă la ce literă ai citit?), unde nu numai că analizează şi speculează asupra cuvintelor, dar regretă dispariţia cîte unuia ca *adint*, „căci nu-l putem înlocui decît cu perifrasticul bag-seamă, iau aminte"; regretă pierderea lui *amăgeu*;

relevă înrădăcinarea, specific nouă în sînul limbilor neolatine, a cîte unui cuvînt ca *aflu*, sau strania evoluție a cîte altui cuvînt ca *agonisesc* (înrudit cu agonie), ca și uluitoarea etimologie — dacă ține — a lui *zănatic*, care ar proveni din dianaticus, de la zeița Diana, și care, păstrînd amintirea unui ritual religios, ar fi de o însemnătate filologică de prim ordin.

Toată această bucurie, chiar în formele ei delirante, de a întîlni noul în lumea dimprejur, în peticul nostru de cer, poate fi și una a gîndului, așadar. Cînd începi să explorezi bolta pe care sînt înscrise cuvintele noastre, îți ies înainte tot felul de stele noi, pe care nu le vedeai cu ochiul liber. Pe de altă parte, în afara cuvintelor, sînt formele expresive de rostire mai întinse, sau particulele mici de tot. După ce ai întîlnit negația și negativitatea hegeliene, este o încîntare să vezi ce face prefixul *ne* în limba română, spre deosebire de *in*, care e neproductiv; sau să vezi ce face particula „s", care sminteşte cuvintele, ori în sfîrșit, să vezi că pe lîngă *nu* noi avem și pe *ba*, care nu știi bine cum se întîmplă că sfîrșește prin a fi un *da*, căci din negație devine un întăritor.

Ba, dacă întîrzii la problema aceasta a negativului în limba română, îți iese înainte o stranie făptură, și de limbă și de gînd, care-și zice Nefîrtate, ne-fîrtate. Ce adîncă ar putea fi, pentru cunoașterea omului, cunoașterea aceasta a anti-omului, așa cum materia s-a oglindit în anti-materie, protonul în anti-protoni și corpii în anticorpi. Limba noastră te duce singură la întîlnirea cu Celălalt, care prin participația lui la lume o confirmă desmințind-o, întocmai ca negația hegeliană. Logicianul și eticianul ar avea ceva de învățat de la drac.

Toate acestea și multe altele sînt aci, sub lunetă. S-ar putea ca marile limbi culte, sau dimpotrivă, altele ca

limbile bantu, să fie mai interesante sub multe raporturi. Dar ele nu sînt pe cerul nostru. Sau, într-un fel, sînt și ele, căci fără adîncirea în alte limbi și fără limbile clasice, inclusiv sanscrita, nu-ți cunoști pînă la capăt propria limbă. Dar este și aci adevărată vorba lui Cantemir: „din limbi străine să înveți și în limba țării tale să scrii". În alte ceruri să privești și sub cerul lumii tale să visezi.

2
A dulce spure

Cu veacuri în urmă, cînd în Maramureş se vorbea sub semnul rotacismului, astfel încît la bine se spunea „bire" şi la spune „spure", limba noastră a fost confruntată cu problema compunerii cuvintelor. S-a dat atunci o luptă, în cugetul călugărilor acelora bătrîni, care se vedeau îndemnaţi — poate sub influenţa husită, în orice caz sub influenţa luterană — să traducă, aşa cum puteau, alcătuirile fericite ale limbii greceşti turnate în slavonă; s-a dat o luptă, şi limba noastră nu a biruit. Dar ceva s-a cîştigat din lupta aceea, iar astăzi încă, dacă vrei să-ţi înţelegi graiul şi să-ţi încifrezi gîndul în el, este rodnic să-i vezi pragurile atinse atunci.

Sîntem surprinşi să vedem — scrie Densuşianu în *Istoria limbii române* — marele număr de cuvinte compuse din scrierile vechi, „deoarece ştim că limba română nu e prea bogată în formaţii de acest gen" (vol. II, reed. 1961, pag. 231). Ele reproduc cuvintele slave, „adesea în alcătuiri ciudate, contrare spiritului limbii noastre"; totuşi uneori se întîmplă să aibă un caracter românesc, recunoaşte Densuşianu. Dar cînd reuşesc? Şi dintr-o dată căutările limbii din secolul al XVI-lea se mută în zilele noastre.

E ceva de fiinţă vie într-o limbă, de fiinţă care-şi încearcă în fel şi chip sorţii de bună aşezare în lume. În

mare vorbind, este în orice limbă ceva din raţiunea căutătoare, sau din natura care face tot felul de încercări. Dacă natura greşeşte şi pune pe lume întruchipări ce n-au viaţă, cum să reuşească dintr-o dată limba? Dar ea încearcă la fel ca natura — şi-i urmăreşti cu duioşie lungă-răbdarea şi bună-sufleţia.

Căci în toate felurile s-a zbuciumat limba aceasta să pună pe lume cuvinte ca lungă-răbdare şi bună-sufleţie. A încercat să spună lege-călcare şi de-oameni-iubire, pace-făcătoriu şi de-Dumnezeu-văzătoriu, mai-mărie (superioritate) şi asupră-luare (lăcomie); a încercat dulce-credincios şi mare-grăitoriu, a bine-vremui şi a înaintesta, dar nu i-a reuşit. Ai fi dorit ca un cuvînt cum este mai-mărie să se păstreze şi să-şi generalizeze formaţia, căci ar fi fost de mult folos gîndului spre a reda raportul de superioritate. Nu s-a putut. Dacă nu regreţi că purtătoriu-de-grijă (intendent) n-a rezistat, nici supus-înţelegătoriu (umil) sau plod-purtătoriu, în schimb cîte un cuvînt ca potrivădare, pentru răsplătire, ar fi meritat să rămînă, cum ar fi meritat poate omuiubire.

Cu două adverbe, totuşi, i-a reuşit mai bine limbii, şi de aici s-au născut cîteva feluri de dulce-cuvîntare pe care nu le putem da lesne uitării, — cu bine şi cu dulce, care amîndouă traduc, indirect, „ev"-ul grec, pe bun. Găseşti în Psaltirea Scheiană a bire da, a bire face şi bire faptă, găseşti a bire grăi şi a bire vrea. Dacă ne place, prin îndurarea lui Sadoveanu, „acolo şezum şi plînsem", nu se poate să nu ne mişte: „Dulce spuş dereptatea ta"; nu ne pot rămîne străine forme ca bine vruş, bine vrut-a („Bine vrut-ai, Doamne, pămîntul tău"). Iar locul tradus din psalmul 92:

Cu dulce frumseţe se înveşti

e un fel de a dulce spure pe care nu-l regăsește lesne vorbirea noastră de astăzi.

Numai că, nu e destul să ne iubim limba ca o podoabă. Din rostirile ei, reușite ori nereușite, este ceva de învățat despre firea și puterile ei, cîte sînt și așa cum ne sînt date.

E semnificativ că aproape singurele compuneri care țin sînt cele cu verb (binefacere) sau cu substantive născute din verb (înainte mergător), dar mai ales cu verbul modulat de adverbe. Limba noastră pare să aibă o virtute de toată însemnătatea: aceea de a îmblînzi verbul. Ea îl pune lesne în ordinea substantivului, nu numai sub forma infinitivului lung (ca în de-oameni-iubire) dar deopotrivă în forma de substantiv verbal cu sufixul or (grăitor, dătător), care se întinde, ca și infinitivul lung, peste aproape întreaga arie a verbului. Poate de aceea nici nu avem neapărată nevoie de atîtea cuvinte compuse, verbul substantivat avînd bogăția în el. Compunerea e deseori exterioară; iar dacă totuși limba greacă ori cea germană sînt de invidiat pentru compunerile lor vii, poate că și limba noastră ar trebui invidiată pentru stăpînirea ce obține asupra demoniei verbului, cînd îl învestește drept substantiv.

Dar zăgăzuirea verbului, prin trecerea lui în substantiv (alături de care se poate aminti și de cea, atît de variată, prin împlîntarea prefixului „în" în fluiditatea verbului) nu reprezintă singurele mijloace ale limbii noastre de a îmblînzi verbul păstrîndu-i totdeodată bogăția. Există un mijloc de a-i *spori* bogăția, și cu el înțelegi mai bine cum poate înfrunta sau ocoli limba noastră problema compunerii: este modelarea verbului *prin adverb*. Cîteva compuneri îi reușesc limbii, cum vedem cu a bine-grăi și dulce-vestire. Dar poate că limba noastră trece dincolo de nevoia compunerii directe,

tocmai pentru că are la dispoziție forme adverbiale ce echivalează compunerea.

Aci limba veche vine să ne învețe ceva nu numai *pentru* dar și *despre* graiul nostru și profilul lui spiritual. „Limba română veche — spune același Densușianu (în vol. II, pag. 160) — e foarte bogată în forme adverbiale... oglindind o expresivitate care ar putea fi invidiată de limba modernă". Că am pierdut adverbe frumoase și expresive ca a-vremi (din cînd în cînd) sau cătelin (încet, liniștit), de-a firea (într-adevăr, efectiv, ca în „de-a firea pămînt și cenușe sînt") sau estimpu (anul acesta) ca și volnic (de bună voie, spontan), este întristător. Dar n-am pierdut *sensibilitatea* pentru adverbe.

Poate că toată înțelepciunea de viață și de gînd a omului social nu e decît o chestiune de adverb, la urma urmelor. Sau poate că viața este: felul cum știi să te aperi de agresivitatea verbelor. Ceea ce ai în față și ceea ce ești, ce se întîmplă și ce ți se întîmplă, totul se lasă transpus, în limbă, în cîteva sau în nesfîrșit de multe verbe. Cunoașterea, de la cea a simțurilor pînă la gînd, îți pune înainte un univers de verbe; sentimentul te înneacă sub verbele lui, iar voința le sporește numărul, cu imperativele ei, ridicole ori mărețe. Vorbirea nu e decît umplerea golurilor din jurul cîte unui verb (cum sugera Sextil Pușcariu în acea unică „Limbă română"), iar viața înseamnă, în fond, a suporta exercițiile de conjugare pe care le face firea asupră-ți, cu verbe ca: a dori, a înseta, a flămînzi, a visa. Să treci verbul în substantiv, nu e destul spre a-i zăgăzui curgerea. Să-i muți albia cu ajutorul unui adverb...

Cîte o limbă mare, cum e limba germană, pare totuși undeva deficitară în adverbe, sau în frecvența lor de folosire; atunci verbele rămîn să-și proclame imperativele nude și să mobilizeze pe om în consecință. Alte

limbi în schimb, ca franceza ori limba noastră, vin să mlădieze verbele și să le nuanțeze mesajul. Și nu e destul nici să așezi acțiunea în ceasul sau în locul potrivit, cu adverbele de timp și loc, cît trebuie mai ales s-o nuanțezi cu adverbele de mod. Ai putea spune că viața e o chestiune de adverbe de mod: o chestiune de poate, sigur, cumva, probabil, ca să zic așa, tocmai, oarecum sau foarte.

E probabil că atîta vreme cît își va vorbi graiul, românul nu va gîndi și făptui *simplificat*. Cînd deschizi ultima gramatică a limbii române, cea din 1963, și vezi pe șase pagini varietatea adverbelor de mod, în timp ce pentru restul adverbelor nu e decît o pagină, prinzi puțină încredere. Cu limba sa țărănească, dintr-odată săltată la speculație în veacul al XVI-lea, omul de aci s-a trezit în măsură să moduleze și să facă suportabil insuportabilul Verbului.

Acestea le poți învăța din luptele pe care le-au dat, în chiliile lor, abia știutorii de carte ostași ai limbii noastre. Lor trebuie să le spunem mulțămită, căci de la ei, maramureșenii, a plecat Coresi, care face începătura culturii acesteia românești.

Nu vom reține, poate, nici una din încercările lor de compunere a cuvintelor: sînt ca speciile acelea ale naturii sortite extincțiunii. Dar, spre a le mulțumi cu adevărat ar trebui totuși să reținem una, și anume tocmai mulțămita lor, care suna: dulcedăruire. Ei traduceau naiv prototipul grec: *eucharistó,* har bun ție, dăruire bună ție. Dar îl traduceau atît de frumos încît dacă astăzi, din cînd în cînd, în loc de mulțumesc ne-am spune unii altora dulcedăruire, strîngerea noastră de mînă ar fi poate mai bună.

3
Viețuire lină și cumplită

Straniu lucru, să păstrezi din tot buchetul de funcții al unui cuvînt doar o funcție și din risipa lui de înțelesuri doar un înțeles. Toată exuberanța vitală a cîte unei făpturi spirituale, cum e cuvîntul, se poate stinge uneori, iar cuvîntul se închircește atunci și se fosilizează, pînă la a deveni ce a ajuns *cumplit* în limba noastră: un termen monovalent, și ca funcție și ca înțeles, în care cel mult mai poți citi ceva, ca într-o fosilă.

Dacă tot ce este viață și evoluție înseamnă diversificare, cum s-a spus, atunci cum e cu putință ca, dinainte de controlul lucid adus de grămăticii unei limbi atunci cînd ea devine cultă, aceasta să-și înghețe cuvîntul în cîte un înțeles, în cîte o spaimă? Straniu lucru.

În *cumplit* regăsești de grabă varietatea funcțiilor, cea de a fi verb (a cumpli), substantiv (cumplire), adjectiv (cumplit) și bineînțeles adverb. Astăzi cuvîntul nu are decît ultimele două folosințe, care sînt ca și una. Pe de altă parte, a cumpli, cumplit, cumplire, aduceau o varietate de înțelesuri. Astăzi a rămas din ele doar spaima.

Se putea astfel spune, și s-a spus: „viețuire lină și cumplită", în măsura în care cuvîntul deriva din compleo-ere și păstra înțelesul de a umple, împlini, completa.

În veacul al XVI-lea, *a cumpli* însemna a isprăvi, a consuma, dar şi a sfîrşi pe cineva, a pierde, a face să dispară, iar la reflexiv însemna a dispărea, a sfîrşi. „Să se cumple răul păcătoşilor" (să ia sfîrşit); „să cumple sămînţa lor" (să piardă, să facă să dispară), spunea Coresi. Aproape de noi, chiar un Gala Galaction putea traduce, cu forma reflexivă în sens de pierdere, risipire: „Cumpliră-se în deşert zilele lor". Dar pentru sensul, tot reflexiv, de a pieri, a se pierde, stinge, oricare scriitor de astăzi l-ar invidia pe diacul acela care a putut scrie: „Cumpliră-se ochii miei în cuvîntul tău".

Trecut în substantiv, a cumpli dădea *cumplire* şi chiar *cumplit,* cu pluralul cumplite. Cumplire însemna sfîrşit, capăt — „Şi măriei lui nu e cumplire" (nu are sfîrşit), sau altădată „Spune-mi, Doamne, cumplirea mea", cum stă scris în Psaltirea Scheiană — apoi însemna neîndurare, cruzime, ba chiar zgîrcenie, lăcomie, cu ultimele sensuri întîlnite la Anton Pann. Iar substantivul cumplit păstra în plus înţelesul frumos de totalitate, ca în „cumplitele (totalitatea) datoriilor mele", din Dosoftei, sau înţelesul de conţinut complet, capăt, margine, sfîrşit, limită extremă. „În cumplitul lumei" stă scris tot în Psaltirea Scheiană. Cît despre cumpliciune, cu sens de cruzime, grozăvie, sau cumplitate pentru zgîrcenie, ele nu aveau sorţi deosebiţi de viaţă.

Şi mai era, fireşte, adjectivul cumplit, în care trebuiau să-şi afle cumplirea toate acestea. Căci el era cel care muta toate înţelesurile în cel de groază, spre a le lăsa să se fosilizeze acolo. Într-adevăr, cumplit însemna atît: complet, întreg, desăvîrşit, cît şi: neîndurat, aspru, groaznic, sfîrşind în adverbialul peste măsură, extrem, foarte. Astăzi îl găseşti doar ca groaznic, nemilos, feroce,

de o parte, ca adverbialul cu valoare de superlativ, tare, straşnic, de alta.

Cînd întîlneşte trecerea aceasta de la un sens stins şi formal (complet, încheiat) la unul de o intensitate maximă (groaznic), Tiktin spune, în Dicţionarul său, că ea îi este surprinzătoare. El se întreabă dacă nu cumva înţelesul de groaznic derivă din asocierea adjectivului cu substantive ca întuneric („e complet întuneric", spunem şi astăzi) sau foamete; dar se întreabă numai. Lingviştii de mai tîrziu aveau să ducă mai departe această sugestie, spunînd că efectiv asocierea lui cumplit, ca atribut, cu substantive de soiul lui: întuneric, ger, sete, durere, avea să fixeze, prin „contagiune semantică", sensul lui cumplit în groaznic. Că apoi acest groaznic a putut fi întrebuinţat din nou funcţional — ca în multe alte limbi, în greaca veche sau în franceză cu „teribil" de pildă — şi că deci s-a putut spune „dor cumplit" (Alecsandri) sau „o duce cumplit de bine", nu mai schimba înţelesul cuvîntului: contagiunea se făcuse.

Dar îţi dai seama că problema nu e de simplă lingvistică şi că pierderea unor înţelesuri are ea însăşi, de astă dată, un înţeles, pe linia sensibilităţii româneşti. Simpla „contagiune semantică", de care ni se vorbeşte, ar putea ridica o nouă problemă: de ce asocierea s-a făcut mai degrabă în sens rău decît în sens bun? de ce pentru conştiinţa românului mai degrabă răul (întunericul, durerea, gerul) este complet şi împlinit, nu şi binele?

Ar fi o amară experienţă spirituală, aceasta cum că numai răul se împlineşte pînă la capăt, în timp ce binele este întotdeauna parţial. Cineva găsea, mai de mult, că din toate folosinţele verbului a fi, cea mai semnifica-

tivă pentru noi este: „n-a fost să fie". Şi experienţa aceasta de neîmplinire ar părea, la urma urmelor, să fie în consonanţă cu predilecţia trecută pentru Psaltire, cu tristeţile din „învăţăturile lui Neagoe" şi nemîngîierile din „Divanul" lui Cantemir, sau cu înţelepciunea, cutremurată în adîncul ei, a cronicarilor. Cumplite vremi, spusese unul dintr-înşii.

Dar, dacă nu e un răspuns ci doar o denumire să vorbeşti de „contagiunea semantică", pentru fixarea lui cumplit într-un singur înţeles, la fel nu este o explicaţie să invoci încă o dată tristeţile sufletului acestuia. Nu numai sufletul botează lucrurile ci şi mintea. Iar cu mintea sa şi din condiţiile sale de viaţă, românul a putut înţelege într-un fel deosebit lucrurile, dincolo de tristeţi, şi a putut înscrie în limba sa înţelesurile.

Nu faptul că întunericul, gerul, durerea sau setea sînt complete face din complet ceva cumplit, ci poate simplul fapt că e vorba de ceva *complet*. În natură nimic nu e complet. În viaţă nimic nu este. În gînd de asemenea. Nu e oare cumplit să împlineşti şi închei aceea ce păstrează statornic un rest? E ca şi cum ai ucide o fiinţă cu pruncul în sîn.

Natura de care românul nu se putea deslipi era altfel decît oraşul şi cetatea. Acestea puteau fi încinse de ziduri şi erau zid, pe cînd românul aruncat printre dealuri şi munţi (cărora le şi dădea nume, pe cînd oraşelor le dădeau alţii nume) nu ştia de ziduri şi porţi. Carpaţii nu încheie un orizont şi nu despart: au unit şi unesc. Nici orizontul în genere nu e încheiat (aşa încît noi spunem mai degrabă zare decît orizont) şi nici lumea din jurul tău nu e încheiată, împrejmuită şi împietrită în locul ei. Lumea e fire, iar firea nu are cumplire, cum nu avea mărirea celui din psaltire.

Dar nici viaţa şi societatea nu au cumplire. Poate că împărăţiile vor să aibă una, aşa cum statele şi stările societăţii vor să fie stătătoare, încheiate; dar voievodatele nu ştiu de aşa ceva. Iar în sînul lor, comunităţile nu trăiesc după con-stituţii, rigid instituite şi ele; viaţa insului, la rîndul ei, nu stă sub canoane şi imperative, ci rînduielile sînt mişcătoare şi schimbătoare, judecata fiind mai puternică decît conceptul şi dreapta simţire decît voinţa. Ce se cade şi ce nu se cade biruie asupra hotărîrii, adică a voinţei ce prescrie hotare.

Dacă acum te ridici la lumea gîndului, care nici ea, laolaltă cu natura şi viaţa, nu iubeşte împietrirea, înţelegi că şi aci — sau poate mai ales aci — complet poate însemna cumplit. Nu numai gerul poate fi cumplit, gîndul e şi el aşa, cînd îngheaţă şi devine dogmatic, cum spunem astăzi. Dacă eşti dator să duci gîndul pînă la încheiere, este totuşi cumplit, pentru tine şi ceilalţi, să-l duci pînă la închidere. Multe cugete, într-o lume lucidă cum e cea de astăzi — unde miturile şi credinţele nu au dreptul şi putinţa să deschidă gîndul înspre altceva — se întorc asupră-le şi caută completitudinea, sistemul închis. Într-un fel, lumea contemporană l-a şi obţinut, ni se spune, dar făcînd pe om să plătească un preţ greu, cel al unidimensionalizării sale.

Din experienţa românească minoră, una în natură şi abia în marginea cetăţii, s-a desprins totuşi o înzestrare pentru conceptele *deschise* ale gîndului, care sînt şi cele ale culturii înainte mergătoare. Ceva în civilizaţia ştiinţifică a zilelor noastre ar sta sub blestem dacă ea n-ar păstra un rest. Este bine atunci să-şi însuşească o asemenea civilizaţie tocmai o lume ca a noastră, unde s-a păstrat o bună întîlnire cu restul lucrurilor, unde aşadar niciodată acel sistem nu ar putea totaliza, cumpli, aspiraţiile şi înţelesurile omului.

Am pierdut bogăţia unui cuvînt, dar am cîştigat un sens de viaţă şi gînd. Iar astfel, omului de astăzi care se teme că ar putea fi ceva cumplit în propria lui creaţie, spiritul românesc îi poate sugera, cu etimologia cuvîntului cumplit, de unde începe şi unde sfîrşeşte cumplirea.

4
„Mă paşte gîndul“

E probabil că în orice limbă există o rostire care să redea echivalentul lui „mă roade conştiinţa". În schimb la fel de probabil este că numai în limba română se spune: mă paşte gîndul.

Mă paşte? Ciudat gînd i-a venit în minte românului despre gînd. „La baza acestei expresii e imaginea turmei de oi, care tunde iarba de la rădăcină", spune istoricul limbii române. Gîndul tău a devenit ceva obiectiv, o turmă de oi, sau poate o simplă oiţă, care smulge din smocurile tale de viaţă aşa cum muşcă oaia cea adevărată din smocurile de iarbă. Mă obsedează un gînd; mă munceşte un gînd, un dor, o năzuinţă.

> . . . Şi mîncatu-s de nevoi
> Ca iarba de cele oi.

Ce sîntem noi, atunci, decît cuprinsuri de viaţă, spaţii verzi, substanţă hrănitoare a cîte unui gînd, chin ori vis? Ai putea crede o clipă că, fără să ştie şi la nivelul său pastoral, românul a făcut idealism obiectiv; că şi-a închipuit gîndurile, visele, idealurile ca un fel de Spirit, care-şi hrăneşte permanenţa din substanţa noastră trecătoare.

Dar tocmai pentru că e pastorală, viziunea românului are în ea ceva mai adevărat, mai puţin schematic: gîn-

dul și omul sînt *una*, iar aceasta nu pentru că primul s-a obiectivat în om, nici pentru că a venit din afară peste bietul om — căci nu te poate „paște" un gînd străin ție, — ci pentru că omul a pus pe lume un gînd care-l adeverește pînă la desființare.

Te pot paște mai multe decît gîndurile; dar toate te pasc din intimitatea ta. Ce straniu sună cînd gramaticile ne spun aci că verbul a paște se poate construi cu un „abstract": nu numai cu gînd dar și cu primejdie, păcat, noroc, moarte, dor. Cînd te pasc păcatul sau dorul, ele nu te așteaptă de undeva, să cazi în plasa lor, ci cresc din tine. Și nici norocul nu te paște, dacă nu-i deții cheile, ba nici măcar moartea nu vine așa la răspîntie de drumuri, ca regelui din tragedie (nu-l păștea și pe el moartea, la răspîntie, tocmai pentru că înfrînsese oracolul, cu feciorul Oedip?), iar primejdia care te paște este și ea cea pe care o cauți și adulmeci.

De altfel nu numai gîndul, visul ori păcatul te pasc pe tine; și tu le paști pe ele. În limba păstorului a paște înseamnă a se hrăni cu iarbă, cu sursa de viață, dar și a păzi dobitoacele care se hrănesc. Mă paște gîndul devine: îmi pasc gîndurile. Și dacă poezia populară spune:

Numai cine a păscut dorul
Știe cin'mi-a albit părul,

Eminescu știe s-o spună încă mai frumos, cu acea deschidere de legendă: „Turma visurilor mele eu o pasc ca oi de aur".

Dacă astfel nu gîndul sau visul te pasc pe tine, ci tu le paști pe ele, se întîmplă ceva, ca o ironie mai adîncă a lucrurilor, de care nu mai știe Spiritul tacticos și sigur înainte mergător al lui Hegel. Se întîmplă că aceea ce paști se subtilizează, întocmai Helenei din Faust II,

piere undeva în văzduh, şi rămîi cu păscutul gol, cu gîndul gîndului, nu cu gîndul, cu visul visului, aşadar cu dorul gol, încît celălalt, din afară sau din tine, poate veni să te întrebe: ce paşti aci? „Paşte vîntul", spune românul; eşti un biet paşte-vînt, la capătul unei vieţi în care n-ai fost totuşi un pierde-vară, cum vrea să spună expresia, ci doar te-ai pierdut încetişor în nefiinţa din care purceserăţi şi tu şi gîndul.

Poţi însă opune dialecticii aceleia învăţate o dialectică, simplă dar atît de vie, ca a limbii tale de păstori? Nici vorbă că nu; dar un alt gust decît abstracţiunile logicii unui Hegel îţi rămîne şi-ţi dă surîsul blînd, pe care nu-l au întotdeauna filozofiile; pe care l-a avut în schimb una, ironia socratică.

Limba noastră e într-o largă măsură una de păstori, spune Sextil Puşcariu, după ce Densuşianu arătase atît de stăruitor, în „Viaţa păstorească în poezia noastră populară", cît datorăm sufletului pastoral din noi. Şi Puşcariu adaugă: caracterul rustic este decisiv pentru dezvoltarea limbii române, ceea ce îi explică locul special în sînul limbilor romanice. Căci limba română are evoluţia cea mai naturală; ea n-a fost stînjenită de prezenţa continuă a latinei clasice, ca alte limbi romanice.

Dacă acum te gîndeşti ce se poate întîmpla cu limba aceasta rustică, într-o lume ce devine tot mai mult a oraşului; ce se întîmplă cu o limbă a vieţii în faţa unor exigenţe de rostire care sînt tot mai mult ale raţiunii — te sperii la început, «se sparie gîndul». S-a întîmplat cu o seminţie românească, cea a macedonenilor (şi bineînţeles cu a Istro-românilor şi a Megleno-românilor) că n-au putut supravieţui ca limbă şi grup etnic risipirii turmelor, după ce veacuri de-a rîndul rezistaseră admirabil de bine. Întîi s-au dus pădurile, pe urmă s-au dus

turmele de oi și apoi s-au risipit în cele patru colțuri ale istoriei macedonenii noștri.

Dar dacă te gîndești mai bine, vezi că aceea ce se petrece cu noi s-a întîmplat peste tot în lume. Nu numai că problema noastră — cum vom rămîne intacți cu valorile naturii și ale inimii într-o lume ce e tot mai mult una a culturii raționale — este și problema altora, în primul rînd a asiaticilor și a marii culturi indiene, dar împlinirea sub semnul imediatului a fost lotul tuturor popoarelor, pînă la un punct.

Există o trinitate animală care stă la nivelul omului, în istorie: oaia, boul și calul. S-ar putea ca viețuitoarele acestea să devină într-o zi muzeale (și poate încă de azi sînt copii care n-au văzut o oaie păscînd), dar ele au făcut istorie în așa măsură, încît pe linia oilor, începînd cu Argonauții, sau pe linia calului, de la Hitiți și pînă la Napoleon, se poate scrie o istorie a lumii.

Ceea ce ne deosebește pe noi, cel puțin în sînul popoarelor romanice, este că ne-am format limba, după un mare cunoscător al ei ca Sextil Pușcariu, exclusiv în rusticitate, dacă nu chiar în pastoral. Dar înseamnă aceasta că limba nu rezistă confruntării cu noul? că impresionanta disoluție, petrecută sub ochii noștri, a macedonenilor, este și lotul limbii lor și al tuturor grăitorilor în ea?

Nu numai că viața istorică a daco-românilor e mai completă, așadar mai trainică aci, pe arcul Carpaților, ci și dialectul lor, adică limba aceasta a noastră, e mai cuprinzătoare și suplă. Primim toți termenii noi, așa cum îi inventă ori îi primește orice altă limbă. Dar alături de termenii aceștia, care nu sînt decît unidimensionali, păstrăm o limbă neașteptat de speculativă, creată de cei care, cum spunea Densușianu, au știut deopotrivă să făptuiască și să contemple. Că au făcut-o adesea la nive-

lul de jos al istoriei? Dar *acolo* s-au plămădit limbile, și aceasta mai ales, nu aspectul cult al limbilor, reprezintă materia învățaților.

În prefața la volumul II din *Magnum Etimologicum*, Hasdeu spunea (pag. XII) un lucru care n-ar trebui să surprindă astăzi. „Materialul brut al linguisticii se află mai întreg în cătune, în colibe, în bordeie". Dacă în științele naturii omul superior și rațiunea au făcut totul, paradoxul face că în științele omului nu conștiința superior trează a acestuia vine să dea măsura. Undeva umilii istoriei își fac dreptate în fața puternicilor ei și a fruntașilor spiritului. Goethe spune că pînă și în științele naturii umilii sînt cei ce poartă cu ei adevărul: în minunata sa „Istorie a teoriei culorilor", pe aceștia îi și opune lui Newton, spre a infirma adevărul celui din urmă, cum că lumina ar avea în ea „impuritatea" culorilor.

Goethe nu avea totuși dreptate împotriva lui Newton, cu toată oastea sa de umili aruncați în luptă. Dar gîndul său poartă în el un adevăr. În cumpătul vremii ne trezim, ca români, vii și deschiși către veac, tocmai cu lumea aceasta a anonimilor muți dindărătul nostru. Și cînd te cufunzi în limba pe care au știut, în cătunele lor, s-o pregătească ei, te paște gîndul că — dincolo de greci, Hegel, cîteva limbi și logos-ul matematic — limba aceasta ar putea și ea supraviețui.

5
A da drumul

Sextil Pușcariu deschide capitolul „Limbă și rațiune", în cartea sa atît de învățată și înțeleaptă, *Limba română,* istorisind o întîmplare petrecută în munții prin care îi plăcea să cutreiere. El povestește că, rătăcit pe o vreme rea, a întîlnit un cioban bătrîn care l-a liniștit spunîndu-i: „Lasă că ți-oi da plaiul". Vorba aceasta, scrie Pușcariu, îl bucura de două ori: nu numai pentru că îl punea în ordine, dar și pentru că îl făcea, ca filolog, să priceapă cum de a sfîrșit „a da drumul" să însemne, în limba română, a elibera.

Strămoșii noștri — după el — atrăgeau în codri pe dușmani. „Străinul intrat în desișul acelor codri era prizonierul lor și drumul pe care i-l dădea românul devenea egal cu libertatea".

Așa să fie? În orice caz ceva de ordinul acesta trebuie să se fi petrecut în viața ori în gîndul românului, spre a conferi expresiei un asemenea înțeles. Firește, astăzi nu mai putem avea înțelesul în minte. Nici copilul, cînd spune altuia care l-a înhățat, „dă-mi drumul!" și nici omul mare nu știu exact care e încărcătura de gînd a rostirii lor. Dar fiecare din ei știe exact ce vrea să spună, și aceasta este funcția limbii. Nu ne mai dăm seama, vorbind firesc, trăind în elementul vorbei, că tot ce e vorbire înseamnă *vidare de substanță* în urmărirea

funcţiunii — şi bine facem, sau mai degrabă nu putem face altfel.

Cuvintele ar fi prea grele, prea greu manevrabile, dacă le-am păstra tot înţelesul. Trebuie să nu le mai „simţim". Dacă ori de cîte ori spunem „mulţumesc" ne-am gîndi că urăm cuiva să trăiască mulţi ani (multi anni ire, mulţănire) nu numai că am spune „mulţăniesc", cum se vorbea prin Ardeal, dar ne-ar încurca de-a binelea dacă e cazul s-o spunem ori nu la tot pasul.

Şi totuşi nu te împaci cu gîndul că viaţa e pierdere de substanţă: odată cu trecerea ei, trebuie să însemne deopotrivă pierdere dar şi acumulare de substanţă. S-ar putea foarte bine ca, peste cîteva secole de vorbire a unei limbi funcţionale, cu sensuri universal valabile şi acceptate, ea să sfîrşească prin a duce la limbi, la plural, şi poate la un nou turn al lui Babel. Va fi o încîntare pentru lingviştii şi filozofii de atunci să vadă cum s-au încurcat limbile şi unde au sfîrşit, la fel cum, răsturnat, este o încîntare şi o neîncetată lecţie să vezi astăzi de unde au pornit limbile şi cum s-au întruchipat ele. De aceea — împotriva unor tendinţe ale structuralismului — nu te poţi lipsi de istoria unei limbi, de viaţa unei societăţi şi de regăsirea situaţiilor concrete.

Ce extraordinară situaţie concretă, aceasta a desişurilor de codri, în care prizonierul putea fi lăsat chiar liber, căci nu-şi găsea singur drumul, libertatea. Numai că, dacă faci calea întoarsă spre obîrşia expresiei şi te minunezi o clipă de toată densitatea ei, eşti ispitit apoi să crezi că situaţia concretă e încă mai bogată decît atît. Poate că în aceasta şi constă bucuria filozofică de a te ridica la izvoarele rostirii: nu numai de a regăsi substanţialul în funcţional sau ce e concret în automatis-

mul vorbirii, dar de a *spori* concretul și, odată cu el, sorții de speculație.

În definitiv de ce neapărat să ne închipuim pe strămoșii noștri ca un fel de ciclopi uricioși, care-și atrăgeau dușmanul în peșterile, respectiv în desișul lor? Poate că nu doar din experiența de dușmănie s-a născut expresia „a da drumul" ci și din cea de dragoste, omenie, viață. Toți sîntem rătăciți, în fond; toți sîntem prizonieri, într-un fel sau altul. Tînărul e prins în desișul vitalității sale, omul matur rătăcește pe căi care îl înstrăinează de calea sa. Cine le dă drumul, calea? Ce baci bătrîn, ce învățător, sau ce gînd propriu?

E dintr-odată toată problema *libertății* aci, în mersul acesta cu drum, care nu e simplu mers cu drum al minții (ca în vorba „metodă", meta-cu, hodos-drum), ci e cufundarea în libertate a întregii tale ființe. În conștiința intimă a limbii noastre, mersul e prin el însuși un risc, parcă. E adevărat, limba noastră are mulți termeni pentru a se mișca dintr-un loc într-altul: bogăția aceasta indică drumeția, migrațiunea pe plaiurile Carpaților, scria tot Pușcariu (p. 321); și de aceea avem variate folosințe ale cuvîntului „cale", ca: a fi pe cale, a găsi cu cale, a ține calea, afară din cale. Dar iarăși el observa că spunem „om cu stare", așadar cu așezare în jurul bunului său, pentru cel care nu se mută din loc în loc.

Căci nu orice mergere, fie și cu drum, este o împlinire, așa cum nu orice libertăți, spunem astăzi, reprezintă libertatea. În chip surprinzător pentru celelalte limbi romanice, la noi a merge vine de la latinescul mergere, a scufunda și a se scufunda (imersiune), a se ascunde, a se pierde din vedere. Termenul „s-a dezvoltat probabil în legătură cu viața păstorească la români (iarăși! Nr), deoarece pentru cei care trăiesc în munți

a merge înseamnă a te cufunda în desişul pădurii, a dispărea prin cotiturile drumului", spune Densuşianu în Dicţionarul etimologic al limbii române. Te pierzi în ochii altora, dar te poţi pierde şi singur. Aşadar nu orice mergere este şi împlinire, după cum nu orice demers îţi exprimă libertatea.

Oricine a gîndit problema libertăţii a înţeles că răspunsul ei este: necesitatea. Omul se zbuciumă, nu pentru a-şi apăra libertăţile, ci spre a-şi apăra necesitatea, sensul propriu de viaţă, prospectul mai adînc înscris în fiinţa sa. Sau atunci, zbuciumul este să-ţi asiguri *acea* libertate care îngăduie necesităţii tale intime să iasă la iveală şi să fie. E aceeaşi pretutindeni şi statornic problema, în codri şi printre păstori, la un nivel, în societăţile civilizate şi cu „stare", la un altul. Libertatea de a sta pe sub poduri, cum au făcut tinerii aceia din Apusul înstărit de astăzi — dacă între timp ei nu şi-au găsit drumul — este tocmai exasperarea celui care nu ştie că podurile sînt făcute pentru cei liberi, pentru cei care şi-au găsit calea şi care călătoresc.

Dar toată problema se întoarce la expresia noastră: cine îţi dă drumul? ce vine să ţi-l dea, în captivitatea sub care stai? Nu ceri oamenilor să te scoată din desişul în care te-au vîrît ei; le ceri să te scoată din cel în care te-ai trezit tu, sau în care te-ai vîrît singur.

Dacă părintele dă drumul în lume copilului, dacă învăţătorul dă drumul, cînd i se pare potrivit, ucenicului, este pentru că ştiu — ceea ce simte şi celălalt cînd s-au stins răzvrătirile în el — că fără în-drumare nu e libertate. Şi totuşi nu orice îndrumare e una pe căile tale, după cum nu orice drum este drumul. Omul prins în captivitate ar putea exclama: „daţi-mi un drum, oricare!" căci orice drum este pentru el o eliberare. Dar expresia noastră nu spune a da *un* drum, spune a da drumul. Şi

dacă în munţi drumul e deseori unul singur, îţi place să citeşti în vorba românească sensul mai adînc, de a da drumul *adevărat*, pentru cel ce se cufundă în libertatea lui.

Atunci problema libertăţii nu este să ţi se dea drumul; este şi, la fiecare răspîntie, să-ţi dai singur drumul, legea. Şi aşa cum două sînt chipurile libertăţii, două sînt şi ale legii. Undeva în rostirea românească presimţi că se vorbeşte şi despre ele.

6
Lege şi nomos

La romani, ai impresia că legea leagă; la greci, că desleagă. S-a întîmplat ceva curios cu „legea" noastră: am luat cuvîntul de la romani şi i-am dat înţelesul grec.

Legea romană, *lex*, vine — ni se spune — de la *lego, legere*, a aduna semnele, a citi („culegi literele", spuneau încă tipografii). Legea aşadar era cea scrisă, spre deosebire de *mos*, obicei, moravuri. Ea avea o formulare precisă şi reprezenta un decret gravat în piatră, fără interpretări posibile şi acelaşi pentru toţi. Te supui sau nu legii, stai sau nu sub constrîngerea ei, dar nu te defineşti prin ea şi nu dispui de ea. Ea dispune de tine.

Legea greacă sună diferit. Cuvîntul *nomos* vine de la *nemein*, care însemna a distribui, în speţă a distribui păşune. Legea însemna, într-un fel, lotul fiecăruia, şi-ţi place să înţelegi legea greacă drept un fel de: „ia-ţi lotul tău şi umblă". Undeva, fireşte, plutea peste destine o lege unică, a cărei călcare ducea la Nemesis, răzbunarea divină, cu un cuvînt format din aceeaşi rădăcină. Dar *nomos*-ul grec părea să lege dinăuntru, nu din afară, ca la romani; părea să libereze şi să definească, nu să constrîngă.

Acest ultim înţeles este cel care a precumpănit, vom spune, în rostirea noastră, sub condiţiile în care ne-a fost dat să trăim.

Potrivit așezării spirituale a lumii trecute, legea reprezenta, în primul rînd, corpul obligațiilor pe care ți le impune divinitatea. De aceea legea era credința — care leagă *(re-ligio)* nu dinafară ci dinăuntru, — o credință ce devine tot mai specifică: nu doar lege creștinească ci lege grecească ori papistășească. „Fiecare deosebit în legile lor slăvesc pe un Dumnezeu". Prin extensiune, pornindu-se de aci, legea putea sfîrși prin a denumi popoarele, în varietatea credinței lor. Și tot de aci expresii ca: după lege (cucernic), lepădare de lege (schimbarea credinței), sau încă: după legea mea (după conștiința mea), în legea cuiva (cum crede cineva).

Dar în felul acesta se ieșea din modalitatea religioasă; credința devenea conștiință, datina și obiceiul conform poruncilor religioase rămîneau active ca simple datine și obiceiuri, astfel că, spre deosebire de latină, *lex* putea include pe *mos*. Legea venea la noi cu adevărat dinăuntru. Și dacă în multe alte limbi ea denumește deopotrivă rațiunea de a fi sau felul de a fi și de a se purta al omului, așa cum i le impun conștiința ori rațiunea lui — legea morală naturală, legea onoarei, legea bunei cuviințe ș.a.m.d. — în schimb nu pare ceva obișnuit să trimiți rațiunea intimă atît de departe cum facem noi, spunînd: „lasă-l în legea lui".

Căci „fă orice în legea ta și la alții nu te uita", începe să dea curs unui individualism care nu e numai străin de constrîngerea exterioară a legii latine, ci stă la limita de jos a ce se cade și nu se cade. Poate că românul nu înțelege nici el ca eliberarea prin lege să meargă atît de departe. Dar ceva în demersul acesta e pe linia felului cum știe el să interiorizeze legea, trecînd-o în conștiință, în cugetul propriu, și îmblînzindu-i rigiditatea pînă la a o face contrariul ei: nesiguranță,

dezbatere intimă. „Stau în loc și-mi fac de lege / peste care munte-oi trece".

În fața acestei disoluții a conceptului de lege, concept care a pornit totuși de la sentimentul sănătos al legii ca expresie a intimității, stau sensurile obiective ale cuvîntului, pe care limba a fost silită să le accepte și alăture de primele: sensul juridic și cel științific.

Sensul juridic al legii, ca regulă instituită de o autoritate omenească, nu a putut lipsi comunității noastre, ca oricărei comunități organizate. Fiindcă acum e vorba de legea care leagă, românul a știut să spună și el cu un proverb: „C'o lege d'opotrivă pe toți supușii tăi să-i legi" (Zanne, Prov, VIII, 293). Și de aci o serie de expresii ca: a se strîmba din lege (a nu respecta ordinea), fărădelege, om cu lege, în lege (de-a binelea), a nu mai fi de nici o lege; sau sensul de proces: „Volnicu-i fiecare să-și îndelunge legea la alt scaun, mai marele" (Simion Dascălul), și a avea lege cu cineva; sau sensul de sentință, verdict, pedeapsă ori drept (a-și lua legea, partea legală). Dar în același timp limba spune ceva care ar putea pune sub întrebare legea juridică, în caracterul ei de lege: „Legile legiuesc după vremi și după locuri". (Zanne, VIII, 295).

Legea științifică în schimb e sigură. Ca „expresie a raporturilor constante ce derivă din firea lucrurilor", legea nu a putut rămîne străină lexicului nostru, de îndată ce am fost confruntați cu sau ne-am ridicat la cultura științifică. Astăzi „lege" înseamnă în primul rînd lege științifică și juridică, iar acestea și sînt sensurile principale din dicționarele mai noi (în timp ce în dicționarul lui Tiktin, ce folosește mai mult limba veche, ele nu apăreau de loc). Ce poate rămîne din sensul vechi al cuvîntului nostru de lege?

Ar trebui să rămînă tot, pînă la rătăcirea pe căile proprii. Căci aci, în uman, este adevăratul loc al legii. În cîmpul științei nu există simple legi, ci e vorba de ceva mai adînc și mai vast; iar în domeniul juridic e vorba de altceva încă.

Iată cazul științelor. Cine oare vorbește de legi în matematici? Dacă ar face-o, la fiecare pas ar întîlni o lege. Dar teoremele și demonstrațiile, algebrele și sistemele nu sînt legi, ci totul ține de o raționalitate sigură de sine. Te miști în elementul ei, o ataci din orice unghi, o obții pe linia oricărui sistem de axiome, fără să invoci legile. Dar tot o raționalitate e presupusă și în domeniul științelor naturii. Aci, e drept, vorbim peste tot de legi, dar numim în realitate așa doar ce am surprins noi pînă acum din raționalitatea acceptată în principiu. La limită, totul „stă sub lege", în lumea naturii și a materiei. De aceea și reușește matematizarea, și odată cu ea dispare legea. Căci o lege „pentru noi" nu e lege, ci doar fragment de raționalitate. Legile de aci sînt simple trepte — și în definitiv un simplu fel de a vorbi.

Într-altfel este cu legile juridice, care în ele însele sînt simple norme cu caracter obligatoriu, „după vremi și după locuri", cum spune proverbul. Ele nu capătă soliditatea legii decît altundeva, în ansamblul relațiilor de producție, cum s-a spus. Iar acestea exprimă și ele o raționalitate, cea economic-socială din istoria omului.

Peste tot, atunci, avem sau năzuim către o raționalitate, în sînul căreia „legea" nu mai poate reprezenta decît o *tăietură*, și încă una provizorie. Nu aci este locul propriu al legilor, ci — așa cum apare în sentimentul românesc al legii — acolo unde pot fi abateri. Legile științifice și juridice nu suportă abaterile: primele le desființează sistematic, celelalte le sancționează. Legea însă are sens ca lege doar acolo unde abaterea e cu

putință. Am putea spune chiar: legea e pentru lumea în care abaterea e regula.

Căci dacă există legi față de care nu încap abateri, există altele, dinăuntrul lucrului, care le îngăduie și chiar se definesc prin ele. La limită, stau legile *față de care nu există decît excepții* — cu o vorbă care-i plăcea atît de mult lui Goethe, fiul risipitor. Nu legile acelea masive, copleșitor de egale cu ele însele, tautologice, reprezintă adevărul viu al legii, ci legea care are tăria de a ține laolaltă cu ceea ce crede că o poate înfrînge.

Legea e astfel aidoma conceptului lui Hegel, despre care acesta însuși spunea că e „de neconceput" pentru intelectul obișnuit, căci se adeverește prin tot ce îl desminte. Ea are ceva din Ideea lui Platon, ale cărei excese sînt cunoscute, dar care păstrează un sîmbure de adevăr: totul e în excepție față de Idee. Toți sîntem oameni, dar cine oare împlinește Ideea de om? Gîndul atît de frumos al lumii în care trăim, cum că omul trebuie trimis pînă la dezvoltarea sa multilaterală, chiar dacă nu e decît aproximat de indivizi, rămîne totuși legea omului și a dezvoltării sociale.

Atunci supunerea la lege nu poate fi decît *eliberarea* prin lege. Ceva în rostirea noastră te face să crezi că are oarecare sens să spui: supune-te legii și fă ce vrei. Numai cel care „nu e de nici o lege" nu e bun de nimic. Cine stă sub una, poate fi lăsat în legea lui.

Căci nu există, pînă la urmă, decît *un* fel de a fi în lege, anume să-ți iei lotul care-ți cade, să iei așa dar ce ți se cade ție, și să pleci cu oile tale la păscut.

7
Despre cădere, în limba noastră

„Au căzut în mare cinste", zice Neculce cronicarul, despre cel ce ajunge sus pe treptele societății: „au căzut Domnu, viziru..." Ceva amețitor apare, în vorba aceasta, celui care crede că se poate odihni în cuvinte, iar dacă te gîndești că pentru ideea de a prăbuși pe cineva din domnie se spunea „a ridica din scaun", răsturnarea devine totală. Cel ce urcă la domnie cade, cel ce cade din domnie e înălțat, — atît de mare e libertatea limbilor și ascunsa lor lucrare.

Termenul „cădere" este unul cu rezonanțe grave, mai ales în limba noastră unde, alături de catastrofa proprie, el ar putea păstra amintirea căderii teologale, căderea în păcat, — ceea ce nu se întîmplă în alte limbi romanice. Pînă la un punct însă omul tinde să îmblînzească efectele catastrofei; am zice în termeni noi: să amortizeze căderea. Este vădită în toate limbile nevoia de a înregistra, odată cu procesul căderii, cîte un spor adus de ea: cazi, dar nu chiar la fundul prăpastiei, ci într-o așezare nouă. Căderea nu e numai căzătură, este și „caz", rodnică întîmplare.

Pînă și la suprafața lucrurilor, adică în formele vorbirii, se întîmplă așa. Cuvîntul însuși cade, decade din condiția sa nominativă, și astfel trece în „cazuri". Într-un fel, își pierde ceva din demnitate și intră în „de-

clin", dar declinarea sa îi face viaţa, căderea sa e fecundă. Fericite sînt căderile verbului, pe care cei vechi le numeau tot „cazuri", căci prin ele — încă mai mult decît prin cazurile substantivului şi ale valeţilor lui (articol, pronume, adjectiv) — se capătă rostirea.

Nu numai limba însă preface căderea în caz, ci şi gîndul. Pentru el, tot spectacolul lumii apare uneori ca o cădere. Timpul, indiferent cum arată, este surpare, de parcă nisipul ce curge din clepsidră ar fi însuşi declinul său. Materia se dezagregă. Omul se prăbuşeşte din stîncă în stîncă, spune poetul. Totul e în cădere — şi totuşi căderea se neutralizează, devenind întîmplare, fenomen, caz. Şi lucrurile şi omul, întocmai lui Degetuţ din poveste, se ridică din fiecare prăbuşire, înfruntă fiecare încercare şi curg.

Dar dacă peste tot „căderea" se neutralizează şi amortizează (caz, ac-cident, cadenţă aproape muzicală), nu ştii bine, la început, cum se face că în limba noastră căderea chiar urcă. Limba română, atît de sensibilă uneori influenţelor religioase, a rezistat presiunilor întunericului acumulat în jurul „căderii" şi a scos cuvîntul la lumină. Ea exprimă fireşte, prin cădere, şi mitul acela fantastic al umanităţii, un mit care, dincolo de versiunea lui religioasă, poate lua orice chip laic, pînă la cel de „alienare". Dar alături de căderea care prăbuşeşte, s-a dezvoltat la noi căderea care investeşte şi înalţă. Noi spunem: cădere a omului, dar şi: a avea căderea de om, căderea de a face pe cele bune ale omului. De la destituirea totală la investirea totală, căderea e suverană.

La început aşadar căderea este simplă cădere, nu numai la propriu ci şi la figurat: cazi în greşeală, în ispită, la bănuială, în primejdie, sub blestem. Pe urmă căderea începe să se amortizeze; ceva cade, dar nu de tot, ci atîrnă, cum îţi cade şuviţa de păr ori îi cade omului

brîul. Sensul de atîrnă poate trece în cel de se pleacă într-o parte, se apleacă, încît poți spune că și un mal stîncos „cade" deși a încremenit pe loc, după cum cugetul cade și el pe gînduri, se apleacă peste ele.

În cele din urmă căderea ca aplecare poate fi intenționată, ba se preface la om din aplecare în plecăciune: cazi în genunchi, „au căzut cu rugăminte" (Neculce), „cadzi cătră mila lui" (Varlaam); sau căderea e avînt de luptă (cazi asupra dușmanului) ca și avînt de dragoste (cazi în brațele sau de gîtul cuiva).

Iar acum vine miracolul, răsturnarea totală. În definitiv sensurile de mai sus ale căderii le au și alte limbi, franceza de pildă. Răsturnarea însă pare a fi a noastră. „Ideea mișcării de sus în jos (spune, probabil Pușcariu, în marele Dicționar al limbii române) devine secundară — și poate chiar dispărea — pe planul întîi e rezultatul: ajungerea bruscă undeva". Și atunci, nu numai că a cădea înseamnă a nimeri, a da undeva din întîmplare, a sosi, dar trece și în: a ajunge la o situație și într-un rang superior, *a deveni*. „Căzu el la domnie", spune și Miron Costin. Au căzut în mare cinste.

Nu poți să nu întîrzii o clipă la vorba aceasta, deși aventura căderii continuă, în limba română, cum se va vedea. N-ai căzut din absolut nimic, ai urcat, și totuși undeva cădere este. Pe de-o parte a rămas ceva de nimereală, de ac-cident, că ai ajuns aci, ca în toate ale omului, iar pe de altă parte este, în urcarea ta, și o cădere într-una din așezările cu putință ale omului. Ca în „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit", este un: nu ai cădea dacă nu ți-ar fi fost dat să urci.

Să lăsăm domnitorii și cinstea lor, și să privim lucrul mai bine în mare, asupra omului în sînul firii. Omul a căzut în mare cinste, urcînd cum a urcat printre dobitoace. A adunat atîta creier în tigva sa — spune cîte un

învăţat vizionar ca Teilhard de Chardin — încît acum poate să stăpînească şi împînzească pămîntul, cum ar fi vroit dar n-a putut nici un alt vieţuitor; ba se pregăteşte să urce şi mai mult, dacă e de crezut şi aceasta, în clipa cînd creierele inşilor se vor întovărăşi dînd cîte un creier colectiv.

Şi totuşi, după ce a căzut în atît de mare cinste, omul e îngrijorat astăzi, de parcă ar fi căzut într-o strîmbătate. De unde îi vin îngrijorările? Ne-o spun toţi, în toate chipurile, dar ne-o spune, frumos şi liniştit, cuvîntul românesc în felul său. Întîi, în căderea omului atît de sus, a rămas o parte nimerită, de „accident", alături de tot ce a vroit şi cucerit pe merit el; şi e atunci firesc ca omul să nu fie încă pe măsura cazului său în sînul firii. Apoi, căderea sa în mare cinste rămîne o cădere înăuntrul a ceea ce ştie omul că *poate* fi, înăuntrul orizontului de om pe care şi l-a deschis singur. În căderea sa sus de tot s-a păstrat aşadar ceva din scandalul oricărei căderi. Există un fel de tragic şi în urcare.

Ne-am plîns uneori, luînd lucrurile aşa, din cărţi şi din istoria altora, că nu există o dimensiune a tragicului şi a căderii în cugetul românesc. Ne-am plîns că acesta din urmă rezolvă toate, armonizează toate şi converteşte pînă şi răul în bine, cum o face „căderea". Dar o conştiinţă, tot tragică dacă vreţi, mai subtilă iarăşi, vine să se înscrie în căderea noastră. Căci dacă nu e în joc tragicul evident, zgomotos şi aproape grosolan al prăbuşirii, dacă nu e pompa tragicului, este în schimb prezenţa lui difuză şi stăruie undeva zvonul cumplirii lui în tot ce e omenească împlinire.

Ce frumos cuprins are, atunci, cuvîntul acesta cădere, în limba noastră. Este, în cîte un cuvînt, un întreg univers, şi aşa se întîmplă aci. Cuvîntul nostru şi-a făurit propria sa mitologie: în el se cuprinde şi tot răul lumii,

cu căderile ei, și tot ce e conținut neutru, de cazuri, fenomene, manifestări și cadențe ale lumii, ba este pînă la urmă și tot binele lumii, cu aceste căderi în marile cinste. Iar după ce a descris lumea toată, același cuvînt vine să descrie și riscurile ei.

Ajuns aci te întrebi: dacă și-a făcut mitologia lui și teodiceea lui, dacă așadar a povestit tot ce este, pînă la riscurile pierzaniei, nu cumva cuvîntul își aduce și îndreptările lui? Și pe nesimțite treci de la căderile omului, jos de tot sau sus de tot, la căderea lui de a fi om, și aluneci mai departe cu gîndul, spre formele, reflexive și apoi impersonale, ale lui se cade și nu se cade.

E ca și cum, după ce a povestit cum stau lucrurile și le-a presimțit riscurile, tot cuvîntul ar fi cel care vine dinăuntrul lui să-și facă școala și să-și aducă îndreptarea. Nu se cade, omule, nu se cade. Dacă ai căzut în atît de mare cinste, înțelege că este ceva care se cade și ceva care nu se cade.

8
Se cade, nu se cade

Ce ușor, ce blînd, ce indirect vine datoria în conștiința românului. Pe lîngă marile intransigențe ale imperativelor categorice și ale principiilor morale, norma aceasta a noastră, cuprinsă în se cade- nu se cade, poate părea un surîs. Am vroi să arătăm, în cîteva cuvinte, că ea este, în discreția ei, mai puternică decît acelea.

Să lăsăm de-o parte ispita filologică, de astă dată. Ar fi o încîntare să urmărești cum a devenit impersonal verbul a cădea și cum, ajuns așa, a transformat accidentul căderii și cazului în necesitate: nu trebuie, nu se cade. „I se cade lui multe a păți", se spunea cîndva; și pățaniile verbului a cădea te-ar putea reține de-a binelea, ca o adevărată aventură a gîndului.

Dar nu e timp de filologie întotdeauna. Cuplul acesta, se cade-nu se cade, cere să fie cercetat în el însuși, ca o normă etică, și de la început te surprinde în bine faptul că e un cuplu, așa dar că e vorba de o pendulare, aproape o legănare peste întreg universul etic.

Principiile morale obișnuite, unice cum sînt, îți dau o insatisfacție: au în ele negativul prost, reprobabilul. Virtutea e încărcată de toate viciile pe care trebuie să le repudieze, spre a fi virtute. Așa cum conceptul de libertate — ceva pozitiv în aparență — conține prea ade-

sea numai negaţii în el, fiind un fel de „lăsaţi-mă în pace", iar cînd devine doctrină, liberalism, fiind un fel de „lasă-mă să te las", principiul moral trebuie să fie prea mult repudiere. Asceza conţine doar refuzuri, iar mizeria principiilor morale, oricît de glorioase, este de-a implica tot timpul ceea ce trebuie uitat şi părăsit.

În rostirea noastră morală, însă, despărţirea de ape s-a făcut: ceea ce se cade s-a desprins de ceea ce nu se cade, în aşa fel încît binele nu mai implică refuzul răului; răspunderile s-au distribuit, iar tăria morală e deopotrivă de-a strivi ceva dar şi de-a edifica ceva în puritatea lui. Momentele sînt distincte şi totuşi solidare: sînt feţele deosebite ale aceluiaşi demers.

Întîi este faţa lui „nu se cade". Ea pare a spune omului, cu blîndeţe, că nu şade frumos să facă un lucru ori altul; pare aşa dar mai mult o dojană. Ce poate însemna ea pe lîngă asprele interdicţii de principiu, pe lîngă decaloguri? Dar se strecoară şi acest „nu se cade" pe lîngă ele, iar faţa negativă a normei noastre morale are o virtute pe care parcă n-o au celelalte: ea nu se clinteşte din loc — cu blîndeţe. În definitiv, cu principiile poţi sta de vorbă, la principii poţi opune alte principii; le poţi răsturna, poţi face cazuistică (tot de la cădere, caz, a vorbi de la caz la caz), pe cînd lui „nu se cade" n-ai ce să-i împotriveşti.

Blajina lui intransigenţă e mai necruţătoare decît a principiilor. Oricine se întoarce asupra vieţii sale, în anii tîrzii, înţelege că n-a stat prost, poate, cu principiile: îşi poate justifica oricînd, cu principii ultime, faptele sale, rătăcirile sale. Nu şi-a călcat principiile, făcînd aşa. Dar *nu se cădea* să facă acel lucru — şi e ceva necruţător.

Iar faţa aceasta a lui „nu se cade" nu e un simplu „sentiment" moral, faţă de raţiunea morală a principii-

lor. Dacă nu reprezintă chiar o tablă de legi, dată de Iehova ori scrisă de un legiuitor, ea nu are mai puţin, îndărătul ei, o lege neştiut presimţită. „Nu se cade" este expresia unei realităţi de alt ordin, a Sinelui tău. E o subtilă prezenţă spirituală a comunităţii raţionale, care te investeşte ori te destituie fără drept de apel. E ochiul celuilalt, al conştiinţei tale mai bune. Fă ce-ţi place. Dar dacă nu le place altora, nu-ţi va plăcea pînă la urmă nici ţie.

Şi atunci, nu mai poţi face tot ce-ţi place, tot ce crezi că-ţi place. Tăria lui nu *se* cade — cu acel „se" impersonal, care nu e ca *Man*-ul lui Heidegger, expresia inautenticităţii tale — este tocmai măsura bunei tale aşezări. „Nu se cade" este ochiul care te urmăreşte oriunde: cînd nu te vede nimeni, încă nu se cade să faci de nefăcutul.

Iar investirea raţională a lui „nu se cade" este cea care dă tărie şi feţii a doua a demersului moral, lui *se cade*. Ce poate fi mai slab, la început, decît se cade: ţi-e îngăduit, poţi să faci, dacă vrei, ceva? Nicăieri nu apare în primul moment datoria, acea nobilă datorie din imperativul categoric al lui Kant. Este un fel de „es ziemt sich", se cuvine, din limba germană şi din altele, fără dreptul, cum pretinde expresia noastră, de-a se substitui unui imperativ de tăria celui kantian: „Făptuieşte astfel încît maxima vieţii tale să poată oricînd sluji în acelaşi timp şi de principiu al unei legiuiri universale". Profesorii de etică ar surîde cînd ai pune faţă în faţă un asemenea imperativ categoric suprem şi o biată vorbă culeasă de prin sate: se cade-nu se cade.

Kant însă ştia mai multe decît profesorii de etică. El a recunoscut că n-a dat lumii un principiu nou, ci doar a ridicat pînă la un principiu formal tot ce e implicat în viaţa şi în formulările libere ale oamenilor. Într-un fel,

el a pus în formă și gîndul nostru mai adînc: cînd spui se cade, vorbești despre ceea ce poate să-și facă loc în lumea tuturor, ceea ce poate avea acces la universalitate; cînd faci ce se cade tratezi pe ceilalți oameni așa cum vrea Kant, drept scopuri nu drept mijloace. Vorba noastră nu stă rușinată alături de legea gînditorului, și ea trece mai departe, spre faptă.

Căci imperativul categoric e admirabil ca expresie a gîndirii filozofice, dar vine cu o armură prea grea ca să dea lupta vieții. E unul singur? Atunci cum se mlădiază el? Sînt mai multe imperative? Atunci a cărui comandă s-o asculți? „Se cade" nu vorbește nici de totalitatea cazurilor, nici de unul singur; dar plecînd de la unul ori altul, îți dă acces la toate. Nu e în el nici Binele suprem, nici autonomia voinței, nici nemurirea sufletului, ca la Kant. E o simplă învestire să faci așa, începînd cu trecerea de la ce ți se cade, ce îți revine din afară ca parte, așa dar ce ți se cuvine, la ce-ți șade bine, ce ți se potrivește, ce-ți revine *dinăuntrul* tău, pînă la ce-ți e dat să faci, adică ce trebuie, ce nu poți să nu faci. „Se cade" sfîrșește așa dar și el la datorie. Iar dacă nu e nimic în etică dincolo de Datoria cu majusculă, atunci se cade și nu se cade îi descriu tot cuprinsul.

Înseamnă aceasta că avem virtuți etice deosebite? Ne-a plăcut, dimpotrivă, să ne calomniem deseori și le-a plăcut mai ales altora. Dar nu de aceasta e vorba acum, ci de cuvinte. Există un adevăr în cuvinte care poate muta munții din loc, poate urni munții. Pe acela merită să-l căutăm din cînd în cînd în cuvintele noastre, cînd vrem să urnim către viață nouă ființa noastră.

9
Minte şi smintire

„Toţi vă veţi sminti întru mine, în noaptea aceasta", traducea cărturarul acela neştiut, din veacul al XVI-lea. Ce a însemnat, ce poate încă să însemne smintire?

În limba română particula „s" reprezintă un fel de operator, ca în logica de astăzi, operatorul nostru de smintire. Pui un „s" şi cuvîntul s-a deşuchiat: mintea devine sminteală. În realitate verbul a sminti nu vine de la latinescul *mens*, pare-se, ci de la un verb din slavonă, „smenit", care însemna a înlocui, a schimba, a muta de la locul său. Dar noi *simţim* într-altfel lucrurile astăzi: cuvîntul s-a contaminat de la minte, a fost adoptat de familia acesteia, şi a devenit prototipul deşuchierii noţiunilor prin particula „s", care e fostul ex latinesc. Cuvîntul „iese din" — şi intră în sminteală.

Spui batere; dar dacă pui un *s*, cuvîntul şi-a ieşit din ţîţîni şi a devenit *sbatere*. Spui pulbere şi ai în minte stratul bine aşezat peste ceva; dar dacă pui un *s*, îl *spulberi* în toate colţurile. Fîşia e un întreg, dar cînd o *sfîşii*, o sminteşti de-a binelea. Şi la fel, curgerea se risipeşte în *scurgere;* torsul, de la întoarcere, se deşuchiază în *stoarcere,* cufundarea cea sigură în *scufundare,* clipesc se risipeşte în *sclipesc,* după cum văpaia se zăpăceşte în omul *zvăpăiat,* vînturatul în *zvînturat,* volbura, vîrtejul,

vîrcolul se chinuie în *svîrcolesc*, în timp ce pîntecele se curmă prin *spintecare* și mulsul prin *smulgere*.

Ce frumoasă ispravă a făcut operatorul „s" din corn, dulcele corn al lui Eminescu: a suna din corn a devenit sun din corn ca să speriu vînatul, *scornesc*, și de la a scorni vînatul, limba a trecut la atîtea alte feluri de a scorni, în rău și în bine. Iar pentru că românul are și bucium, pe lîngă corn, el i-a aplicat la fel operatorul și a făcut *zbucium*, care la început însemna simpla smin-teală a buciumatului, faptul de a buciuma prea tare, spre a sfîrși în zbuciumul sufletelor.

Particula „s" este așa dar operatorul nostru de smin-tire. Ca în logica matematică, unde un operator își exer-cită virtutea asupra cîte unui conținut simbolic, limba și-a făcut, fără prea multă teorie, un subtil operator, pe care să-l aplice la un conținut semantic. Luîndu-l din ex-ul latinesc, ea l-a păstrat firește — dar cu sensul cel nou, de smintire a conținutului — în cuvintele transmise ei din latină, ca în a scîlcia, care e mai mult decît *ex-cal-ciare*, a descălța, sau în a scăpăra, a scăpăta, a scăpa (*ex-cappare*, a ieși din manta, din glugă), ca în a scoate, a spînzura, sau ca în spaimă, în a strica, a zdruncina, a șchiopăta ori a zbiera. Ba pînă și *a spune* este o nevino-vată formă de smintire, căci vine de la *ex-ponere* și ar putea să însemne că nu-i e de ajuns celuilalt, ca să te înțeleagă, faptul că i-ai „pus" în față ceva, ci trebuie să-i mai treci și în comentariul vorbei celei aducătoare de atî-tea deșuchieri.

Dar dacă limba n-ar fi făcut decît să păstreze pe ex în *s*, nu ar fi obținut din acesta un adevărat operator. Surprinzător este să vezi cum știe ea să-l aplice asupra cuvîntului luat din *orice* altă limbă, în scopul de a-l sminti. Cînd îl găsește pe *s* ca atare (de pildă în slavonul „smenit") este cu atît mai bine. Dar cînd nu-l găsește,

îl împlîntă în orice cuvînt, din orice limbă i-ar veni: că-i vine, cum ne spun dicționarele, din turcă (*kurum*-funingine, din care face scrum) sau din maghiară, (ca la scormonesc, o zbughesc), poate chiar din germană (zburd de la *Bürde*, s-a zis), din bulgară (zgîlțîi, zbîrcesc), din sîrbă (zdrăngănesc, zdrelesc) sau din veche slavă (a scrînti, zbîrnîi, zgîria, zgomot), limbii noastre nu-i pasă. Ea își împlîntă peste tot operatorul pe care l-a scornit.

Dar nu-l poate aplica peste tot, pînă la urmă. Născocirea aceasta atît de rafinată și care ar putea ține în cumpănă subtilitățile noastre filozofice, cu ec-static și ec-sistent, adică toate felurile acelea de a exprima ieșirea din sine și răsucirea întru sine a gîndului, s-a lovit de unele praguri. Limba noastră a avut un dram de genialitate cînd a inventat operatorul de smintire „s", dar s-a văzut oprită în loc de simpla fonetică, sora cea mică și sărăcuță din familia lingvisticii.

Nu se poate aplica peste tot „s", spune fonetica; numai cuvintele ce încep cu o consoană, și doar unele dintre ele admit pe *s* înaintea lor. Celelalte nu se smintesc de fel, mai ales cele ce încep cu o vocală. Cu latinescul ex era altceva; el se putea aplica peste tot. Și biata noastră limbă, care făcuse din rostirile cu „s" ceva nespus mai rafinat decît făcea ex, căci acesta rămînea întotdeauna ex-terior cuvîntului, în timp ce *s* se contopea admirabil cu el, făcînd una fonetic și doar smintindu-i înțelesul — limba noastră a părut să se dea înfrîntă.

Atunci s-a întîmplat ceva de toată frumusețea. Ca într-o oaste în care luptătorii ar fi gata să se plece, dar cel din fruntea lor preia răspunderea tuturor și dă lupta mai departe singur, cuvîntul „smintire" a luat parcă asupra sa toate înțelesurile pentru redarea cărora cutezătorul „s" se dovedea neputincios.

Pădurile din „Macbeth" încep să se pună în mişcare, ca oştile. Cum să exprimi aceasta: poate prin spădurire? Ci vei spune că pădurile din „Macbeth" s-au smintit, aşa cum ştie să spună Coresi, mai frumos decît toţi tălmăcitorii de astăzi: „Urziturile pădurilor smintiră-se şi ridicară-se". Smintirea, care poate a sugerat folosirea pretutindeni a lui *s*, căci în fiecare lucru şi în toată firea stă parcă un cuget, ca acea *mens* a lui Lucreţiu de sub grămezi — îşi face acum singură treaba. Ea vine să arate de fiecare dată cum se strămută în dezordine lucrurile. (Sau poate cum se mută în altă ordine, uneori?)

Astfel, plutaşul încearcă legăturile grinzilor, ca să vadă dacă nu e nici o „sminteală". Altă dată „nici o sminteală de la Leşi n-au avut", zice cronicarul. Să nu fie vreo sminteală între Athinei, spune traducătorul lui Herodot. Poetul necunoscut scrie „podobi-se-va undelor mării ce de vîntu-s smintite". Iar Adam şi Eva se tînguie:

Noi ne ducem cu sfială
Pe calea cea de zminteală,
Rămîi raiule sănătos
Din care Dumnezeu ne-au scos.

Unde nu încape sminteală, atunci? Pentru dezordine, pentru stricăciune, pentru pagubă, pentru împiedecare, se zice sminteală; pentru supărare, ispitele vicleanului, neplăcere, pericol, rătăcirea minţii, se spune tot sminteală; a sminti poate însemna pînă şi a fura, ascunde, lovi, a încurca ori a zăpăci. Se poate vorbi de sminteli gramaticale, sau de sminteala (cazna) morţii, dar în acelaşi timp întîlneşti şi cuvinte ca „smintic", în înţeles de cosmetic (sminteala femeilor?) sau „smintit" ca simplu terci pentru puii de găină. Iar dintr-odată, din mărunţişurile acestea ale vieţii, sminteala se ridică în folclorul nostru, cu

Adam și Eva, la lume însăși, care n-ar fi în întregul ei decît: o cale de sminteală.

Să fie atunci și firea smintită? Să fie numai omul și rînduielile lui? Sau smintirea să fie pînă și dincolo: „Toți vă veți sminti întru mine"?

Și mintea rămîne o clipă uimită în fața smintirii.

10
Despre dreapta smintire

Dacă adevărul ar vorbi românește, e probabil că ar face-o cu un accent, nu atît străin cît straniu. Cineva afirma un lucru mai adînc: că adevărul ar vorbi cu greșeli de gramatică. Ar spune ca Iehova: „Eu sînt cel ce sînt", în loc să spună: Eu sînt cel ce este.

Despre dreapta, buna smintire a lucrurilor, omul de cultură a știut cîte ceva întotdeauna. Nu e nevoie să te ridici pînă la teologia negativă ca să înțelegi că nu poți spune nimic, cu gramatica ta, despre Negrăitul presupus, sau că Negrăitul presupus ți-ar strivi gramatica, dacă ar sta de vorbă, undeva pe Munte, cu tine; e destul să rămîi la cultura omului, unde artele, științele și cultura însăși, ba într-un fel chiar făptura omului, pot apărea drept o smintire.

Cu acest gînd își începea Varlaam al nostru *Cazania:* „De mare jele și de mare minune lucru iaste, o iubite cetitoriu, cându toate faptele ceriului și a pământului îmblă și mărgu toate careș la sorocul și la marginea sa... și nice puțin nu *smentescu,* nice greșescu sămnul său. Numai sânguru amărâtulu omu...". Așa zice el, pe limba lui cea proastă și tare adîncă, din „Cuvânt împreună cătră toată semenția românească".

Într-un fel așa este, și e de minune. Dar într-altfel, tot de minune este ceea ce a înscris cultura, ca într-un „Cu-

vînt împreună către toată seminția omenească", în legătură cu faptele omului, ale ființei acesteia care, tocmai greșindu-și semnul și smintind cu puțin sorocul și marginea sa, a sfîrșit prin a da de rușine firea. Numai singuru fericitulu omu, ar fi zis Varlaam astăzi.

Căci tot ce e mare la om are un dram de sminteală. Artele omului apar, celui prins în firesc, drept o smintire, și *sînt* dintru început așa — nu numai cu arta modernă — dacă accepți sensul plin al cuvîntului smintire. Ele au făcut și fac în continuare greșeli de gramatică: de adevăr, de imitație a adevărului, de proporții, de perspectivă, de sens. Dar de mare minune este că, regăsind adevărul, ele o fac printr-o nouă smintire: în clipa cînd a apărut perspectiva, a fost ca și o smintire a picturii; sau naturalismul s-a ivit ca o smintire, și chiar realismul, cuminte cum pare, este o grea cucerire, pe căi atît de întortochiate și implicînd atîtea abateri de la gramatica obișnuită.

Orice cucerire este ieșirea de pe un nivel de ordine și saltul pe altă orbită, cu un tragic în ea. Cînd se vorbește astăzi de „tragedia limbajului" și se creează opere în consecință, ai sentimentul că oamenii rămîn la jumătate drum. Ei știu că în tot ce e mare zace o smintire, dar se opresc la sminteala cuvîntului care nu mai spune nimic, fără să mai ajungă — cum o nădăjduim totuși de la ei, de la Ioneștii și Varlaamii noștri de astăzi — la sminteala cuvîntului ce spune ceva.

Iar la fel fac științele culturii noastre. Ceea ce e grav în matematici, la prima vedere, este că nu fac greșeli de gramatică. Din fericire însă ele fac greșeli de logică (cum e silit să facă atît calculul infinitezimal cît și teoria mulțimilor) și schimbă, așa făcînd, fața lumii. Despre fizica de astăzi ni se spun cele mai nebunești lucruri. După

ce mecanica cuantică venise să smintească principiul terţului exclus (silind astfel logica să se lărgească), acum face izbitoare greşeli de metodologie, venind să vorbească despre nişte particule ce s-ar descompune în părţi din care n-au fost compuse niciodată, — cum explica recent un mare fizician. Ce-i mai rămîne de făcut gîndirii analitice şi sintetice decît să vorbească de smintire, sau atunci să se smintească puţin ea însăşi!

Cum simte Varlaam, smintirea este, într-un fel, lotul omului. Ca şi tragicul antic, sau ca hybris-ul lui, nesăbuinţa lui, a cărui transcriere românească este, smintirea poate indica ruperea de nivel — în încercarea de a sări pe altă orbită. Despre „geniu" s-a spus de mult că înfrînge regulile, spre a prescrie pînă la urmă altele. Iar dialectica se iveşte în lumea gîndului ca o smintire organizată, căci în timp ce Kant spunea că intelectul se încurcă fără ieşire în patru antinomii, Hegel vine să spună că nu sînt doar patru ci o infinitate de antinomii, iar cugetul nu se încurcă în ele, ci tocmai bine se descurcă.

Ba smintirea e într-atît lotul omului, încît, dintr-o parte ca şi din alta, ne apărem unii altora a sta sub semnul ei. Cine nu este în ea faţă de celălalt? Chiar în imediat se întîmplă aşa. Alecsandri întreba odată pe doctorul Meyer, pare-se, dacă n-a constatat un grad de sminteală la bucureşteni. Tînărul care se desprinde puţin de tirania vitalităţii şi se prinde în delirul culturii, îi este celuilalt un smintit; dar smintit este şi cel care *nu* consimte culturii, adică umanizării sale raţionale, ci se lasă purtat de ritmurile şi reluările fără ieşire ale firii. Smintit este eros-ul care nu trimite dincolo de el, smintită sportivitatea care nu educă.

E ca şi cum ordinea adevărată a omului ar fi permanent dincolo de el, iar conştiinţa ei ar veni să răvă-

şească lucrurile, înainte de a o împlînta în ele. Eşti smintit şi fără ceva şi cu ceva. Raţiunii mai adînci a omului i se potriveşte cuvîntul, contradictoriu în aparenţă, al speculaţiei religioase pe care a trebuit s-o înfrunte rostirea românească: „Întorsu-ţi-ai faţa şi fuiu smintit", spune Psaltirea Scheiană; dar şi: „Fericit este cel ce nu se va sminti în mine", cum spune traducătorul din 1648. Unde e buna aşezare? Unde e înţelepciunea?

Astăzi nu mai avem înţelepţi, se tînguia cineva; fiinţe superioare, ca înţelepţii greci sau indieni, nu mai apar pe lume. Poate că apar cu duiumul, dar nu mai au ce spune omului. Totul a trecut, în conştiinţa noastră de cultură, de la idealul stării şi armoniei de aşezare, la idealul echilibrului *în mişcare*. Aşa cum matematicile nu mai sînt ale fixităţilor ci ale proceselor, nu ale formelor ci ale deformărilor, aşa cum speculaţia nu mai poartă asupra substanţei ci a funcţiunii, cum s-a spus, înţelepciunea omului de astăzi este una luptătoare, căutătoare, una care riscă, — aşadar nu mai are chipul clasic al înţelepciunii.

Dar în toată această strămutare a omului şi a înţelesurilor lui despre lume, ceva a rămas, în chip surprinzător, nesmintit: o mică regulă de logică. E adevărat, tot ce e mare şi adînc apare în lume cu un dram de sminteală; dar nu tot ce e smintit are sorţi să fie mare. Regula de conversiune a universal afirmativei nu pare a vroi să se clintească. Şi mai ales pe ea o ignorăm, în anii noştri tineri.

Cea mai mare smintire este să *vrei* smintirea, — şi de aceea cuvîntul românesc, păstrînd sensul de strîmbătate, este atît de potrivit. Poetul care sminteşte versul şi face vers liber fără necesitate (deci pînă la urmă fără libertate), sau falsul profet, care-şi ascunde gîndul pentru că

tot ce e profetic e ascuns, ca și insul care vrea răsturnarea pentru că tot ce e mare e răsturnat, nu știu probabil nimic despre dreapta smintire și căile acesteia. De aceea le-ar prinde bine să se cufunde o clipă în prăpăstiile cuvîntului românesc, sau să vadă ce a vrut să spună diacul acela din Maramureș cînd a tradus: „Întru menre smin-ti-se inima mea".

11
Nebun şi netot

E ceva curios în negaţia românească: uneori nu desfiinţează, ci înfiinţează. Astfel, opusul lui bun este rău; şi totuşi cînd negi pe bun iese cu totul altceva, nebun, după cum cînd negi pe tot îţi iese înainte ceva neaşteptat, un netot.

Pentru isprava bună şi constructivă pe care o poate face *ne* în limba noastră, dă mărturie sugestiva descriere pe care o face Grigore Ureche, cronicarul, cu privire la virtuţile suveranului. Făcînd elogiul lui Pătru Milostivu, el spune: „Era domnu blându ... nebeţiv, necurvar, nelacom, nerăsipitoriu ..." Ce se putea spune, la urma urmelor, mai adînc şi mai *pozitiv* despre suverani? Atîta tot li se cerea spre a fi mari, să nu fie prea lacomi şi risipitori; dar era nemăsurat de mult pentru firea omului căzut în domnie. „Către care lucruri nestatornice inima ta, împărate, s-au pironit foarte rău", avea să traducă admirabilul scriitor Udrişte Năsturel, ceva mai tîrziu, iar el întregea astfel gîndul pozitiv, exprimat la modul negativ, al cronicarului.

Cineva care ar face logică fără să se mai gîndească la realităţi şi suflete — cum au ales să facă mulţi logicieni de astăzi — ar spune că funcţia de aci a lui *ne* este cea obişnuită, adică nu de a înfiinţa, ci, cu o altă negaţie,

de a reînfiinţa: lacom sau risipitor au ceva negativ în ele, iar în logică simplă, negarea unei negaţii readuce la afirmaţie. Totul ar reieşi mecanic: repui în ordine ceva răsturnat.

Dar iată că la „bun" şi „tot" prefixul nu mai operează mecanic. El pare a face, pentru ordinea omului, opera de smintire pe care o făcea particula „s" peste tot, cînd îşi punea ghiara pe cîte un cuvînt. Omul devine *neom:* cel bun la trup şi la minte *înnebuneşte,* omul teafăr, întreg, încetează să fie un tot, poate ajunge *netot;* din om ca toţi oamenii devine un *neisprăvit* şi din om tare poate ajunge un *nătărău* (cu *ne* şi tare, care se zicea „nătare", pare-se). Ba, pe deasupra, ne-a mai plăcut să împrumutăm şi pe *nătîng* şi *năuc* din slavonă, formate de-a dreptul cu acelaşi prefix, care în definitiv este şi slav. Singur *năzdrăvan,* luat şi el gata făcut din slavonă (ne-zdravăn, dacă se poate simplifica), te scoate din galeria aceasta de sminţiţi şi te mută în feeria basmului românesc.

Atunci, dacă funcţia negaţiei nu e chiar cea obişnuită, de a da opusul, ea ar părea totuşi limitată: ar da, e drept, ceva diferit de opusul la care te aştepţi, dar cu un sens rău de fiecare dată. Numai că nici acest lucru nu e întotdeauna adevărat. Ce sens ales, de loc rău, chiar dacă într-un fel limitat şi el, avea *negrăitoriu* în limba veche: însemna „care nu are gînduri ascunse"! Dacă *neajuns* are un sens pejorativ încă (deşi e tare interesant de văzut cum de la a ajunge s-a sfîrşit la acest înţeles) în schimb *negreşit* şi mai ales *neapărat* sînt uluitoare, căci exprimă ceva cu totul nou faţă de cuvîntul primitiv: necesitatea. La negreşit încă mai poţi înţelege felul cum „fără greş" a putut însemna sigur, hotărît; dar cum oare s-a făcut ca din lipsa de apărare să sfîrşeşti la: ceea ce trebuie numaidecît, ceea ce e obligator să fie? Poate doar în

sensul că bietul om, fără apărare în fața altor oameni, este sub ne-voie; sau bietul om, fără apărare în fața duhurilor oarbe ale lumii, este sub vremi...

De altfel, în cazul lui *ne*, nu cuvintele gata făcute sînt vrednice de reținut, ci *capacitatea* prefixului de a face cuvinte, ba chiar de a face tot ce-i place, ca tăgadă, în vorbirea noastră vie. Cu *ne* te plimbi peste toată lumea, spre deosebire de *in*, latin și apoi francez (din, „inflexibil" de ex.), pe care l-a înlocuit sau pe care îl provoacă, îl înfruntă și-l biruie statornic. S-a încins aci o luptă de toată mîndrețea între cele două particule, una din acele lupte la fel de spectaculoase ca pe arene. Dar cine stă să prindă, în nevăzutul limbii, disputa dintre *ne* și *in?*

Au apărut, de prin 1960 pînă în 1967, patru volume care n-ar trebui să lipsească din biblioteca nici unui cărturar român: „Studii și materiale privitoare la formarea cuvintelor în limba română", scoase de Institutul de lingvistică din București. (Deocamdată însă aproape nici un nespecialist nu pare a fi auzit de ele). Printre atîtea contribuții de preț este cea despre „Prefixul negativ in", de Florica Ficșinescu, unde se evocă din plin concurența dintre *ne* și *in*.

E sugestiv la culme să vezi că *in* dă derivate mai ales cu adjective, în timp ce *ne*, după cum se știe, se aplică oriunde, și la substantive, și la adjective, și la verbe, ba dă chiar locuțiuni („ne la locul lui"). La fel de sugestiv este să afli că între *ne* și *in*, atunci cînd unul nu desființează pe celălalt, se petrece o specializare: derivatul cu *in* este folosit în accepțiune morală (inflexibil, insensibil, inabordabil) pe cînd cel cu *ne* dă doar contrariul primitivului (neflexibil, nesensibil, neabordabil). E ca și cum, cînd *in* nu-și face datoria să dea opusul, *ne* știe s-o preia el. Dar altminteri, derivarea cu primul dă în

general tocmai noţiunea opusă, pe cînd *ne* săvîrşeşte tot felul de făcute şi nefăcute. Iar în timp ce *in*, cum spune autoarea articolului, este constant ataşat la neologisme, dînd derivaţi ce au întotdeauna corespondenţi în limbi străine, derivaţii lui *ne* apar pe trupul cuvintelor autentic româneşti, de care *in* nici nu cutează să se apropie (nefiinţă, netrebnic, nestrămutat) şi neagă tot ce vrei, cu o uşurinţă pe care n-o găseşte lesne în alte limbi, ba dau îmbinări expresive, poate fără echivalent, ca: greu-negreu, cînd-necînd, voie-nevoie, ploaie-neploaie.

Căci într-adevăr cu *ne* te joci de-a negatul în toată împărăţia vorbirii. Concurenţa cu *in*? Dar *ne* te face să înţelegi limpede ce înseamnă o unealtă vie şi una moartă, mecanică, a limbii. O clipă, *ne* face lui *in* cinstea să-l înfrunte, ca pe un oaspete al limbii. Pe urmă îşi vede de joaca lui suverană.

Nici vorbă aşadar ca *in* să-l poată înlocui pe *ne*, ci doar invers. Şi în timp ce *in* are o „nemărie" în el (ca să-l calificăm cu derivatul lui *ne* ce însemna în limba veche „modestie"), *ne* are o *in*dependenţă suverană, care-l face să tăgăduiască totul nebuneşte, de parcă ar vroi să „nebuneze mîndria ceştii lumi", îţi spui.

Atunci se întîmplă lucrul acesta neaşteptat, că putînd nega tot ce-i place, limba română pierde, parcă, tăria negativului. În definitiv ea neagă orice fiindcă exprimă, poate mai bine decît alte limbi, atît făcutele cît şi nefăcutele lumii. Dar negaţia, care se poate împlînta peste tot, nu mai desfiinţează întotdeauna, ci uneori colaborează. Nu se poate ca o tăgadă care se extinde atît de mult să mai suspende lumea. Negi cît vrei, tăgădueşti ce-ţi place, drăcueşti, dar faci treabă.

Căci pînă şi nefiinţa are ceva de făcut, în lumea românului. Iar Nefîrtate rămîne el Nefîrtate, dar e făptura

creatorului și el, așa încît trebuie pus la lucru. Cu smintiți, cu neoameni, cu diavoli, lumea asta trebuie să meargă înainte. Și cînd se apucă de treabă — cînd negațiile istoriei nu-i sînt radicale — lumea aceasta a noastră trece cu negația peste negație, zice „ba nu", adică pune ba peste nu — și pleacă în mare aventură.

12
Ba nu

„Inimei ba să-i poți porunci", spune înțelepciunea noastră. E prea puțin să-i spui *nu*, cînd ea se sminteşte, cum are prea des ispita să facă. „Nu" este un simplu refuz, care poate fi tăios dar şi amabil în definitiv, neavînd în orice caz nimic dojenitor în el: nu mulțumesc, mă scuzați. „Nu" este rece şi sumar. Ca să-l faci expresiv trebuie adesea să spui „nuuu"; ca să-l întăreşti trebuie să spui: nu ... nu, sau: hotărît nu!

„Ba" este scurt dar îşi este suficient sieşi (şi totdeodată grozav de necesar altora, inclusiv lui nu). El spune fireşte, şi *nu*, dar mai spune vreo trei-patru lucruri, dincolo de acesta. Exprimă din plin şi o împotrivire, care sună uneori ca o îndreptare sau o punere la punct, alteori ca o dezaprobare; şi dezaprobarea poate merge pînă la condamnare, cînd nu-i place să ajungă la ironie.

Pe toate acestea le simți de-a dreptul în *ba* şi nu le găseşti decît pe ocolite în *nu*. De aceea Eminescu n-a folosit pe „nu", ci a scris:

Nu zi *ba* de te-oi cuprinde,

el simțind mai bine decît oricine cîtă împotrivire, punere la punct, dezaprobare, condamnare şi poate ironie sînt în „ba". De *acest* cuvînt se temea el în gura iubitei sale, nicidecum de „nu".

Dacă ar fi să credem, de altfel, pe cunoscători şi pe romancieri, „nu" nici măcar nu înseamnă *nu*, în această materie, ca şi în limbajul diplomaţilor, pare-se. Cînd o femeie sau un diplomat spun „nu" — sîntem instruiţi de experţi — aceasta înseamnă „poate", sau, la ultimul, o impoliteţă. Fetele noastre din Ardeal, însă, spun mai simplu *baiu* (variantă a lui ba, „negaţie mai puternică decît nu, cu care răspundem la o invitare ce voim a respinge", scrie dicţionarul) şi ele ştiu astfel să curme şi speranţele şi diplomaţia.

Întrucît *ba* e mai tare, în primul moment, decît *nu*, îl putem folosi oricînd în acest ultim sens; dar cînd ne place, putem să-l folosim şi în alte sensuri. Limba noastră a ştiut să se joace frumos cu negaţia (sau dacă se preferă: a transformat într-o joacă frumoasă mizeria negativului). Însă făcînd aşa, deşi acest „ba" e mai tare decît „nu" la început, el devine pînă la urmă, tocmai prin bogăţia lui, mai slab decît acesta. El era mai puternic pentru că exprima negaţia cu mai multă energie, precum şi pentru că avea mai multe posibilităţi şi nuanţe. Dar bogăţia reprezintă totdeodată puterea şi slăbiciunea cuvintelor.

De aceea cuvîntul noastru a pus în perplexitate pe lingvişti: el este o negaţie atît de tare încît sare din matca simplei negaţii. Sau: e atît de tare încît se neagă şi pe sine ca negaţie. Doar cînd filologul are spirit filozofic, cum se întîmplă în cazul lui Haşdeu, abia atunci el ne poate descrie ceva mai cu noimă lucrurile.

În dicţionarul latinist al lui Laurianu şi Massimu din 1871, — cel în care cuvîntul vagabond, de pildă, era redat ca „bacabundu" („care se află în furie de Baccanthe") — ni se spune că ba vine de la latinul *baha*=*bah*, sau de

la italianul ori francezul *bah*, și că particula „în fapta, este numai negativă, sau mai bine contradictoria". Dar dacă este contradictorie, e mai mult decît negativă, într-un sens, și poate să nu fie negativă, într-altul!

Tocmai așa o descrie Dicționarul cel mare al limbii române, ca nefiind negativă. Deși *ba* vine limpede dintr-un negativ slavon, autorul articolului despre această particulă scrie: „Ba, la origine, nu este o particulă negativă; intenția celui ce răspunde *ba* nu e de a nega ceva, ci numai de a arăta că el are altă părere. De aceea, *ba* poate tot atît de bine să stea în legătură și cu da și cu nu". Firește, adaugă autorul, respingerea unei afirmații presupuse poate fi și o negare a ei: „astfel *ba* a ajuns să aibă sensul lui nu".

Ca exemplu că sensul originar al lui *ba* ar fi „dimpotrivă", „din contra", dicționarul ne dă încîntătoarele versuri populare:

Frunză verde ș'un bănuț,
Nu stă lumea într'un drăguț!
— Ba stă, zău, dacă-i mîndruț!

Și totuși, te întrebi: nu este și o negație? Cînd fata aceea din Ardeal — căci tot despre una din acele mocăncuțe pe care s-a sprijinit poporul nostru, de pe la Daci pînă mai ieri, trebuie să fie vorba — se înverșunează să spună că mîndruțul ei face cît lumea, ea neagă ceva la început, în speță neagă un gînd întreg. Ea spune: *Nu e adevărat* că lumea nu poate sta într-un drăguț. Dacă e unul ca al meu . . .

Hașdeu spune limpede — cum trebuie s-o admită toți filologii, cu excepția latiniștilor — că ba al nostru este „ba de la ruteni, bohemi și poloni", care la ultimele

două popoare, scrie el, funcționează ca la noi. Rămîn să ne-o arate în continuare specialiștii; dar Hașdeu nu șovăie să dea ca sens originar tocmai negația și să explice pe *ba* din perspectiva ei.

Pentru nuanțele — încă nedesfășurate aci — ale lui *ba,* Hașdeu găsește o întemeiere numai în două înțelesuri originare: întîi, în înțelesul de *nu, de fel,* și în al doilea rînd în înțelesul de *dar, cu atît mai mult.* Iar el adaugă: „în ambele sensuri *ba* exprimă o opozițiune, dar în primul sens opozițiunea este negativă, în sensul al doilea restrictivă, iar o restricțiune este și o afirmațiune tot-o-dată".

Peste ce minune de gînd dă Hașdeu, cu instinctul său filozofic și filologic, aci! Dintr-odată te poți ridica în tăriile speculației, spre a te gîndi la acel „omnis determinatio est negatio", prin care Spinoza uimea și încremenea gîndirea filozofiei. Din perspectiva vieții lui *ba* în limba noastră, unde el devine din negativ un întăritor și poate intensifica atît pe nu (ba nu), cît și pe da (ba da), Hașdeu te autoriză să spui dimpotrivă, că „omnis determinatio est *affirmatio*".

Sînt aci două lumi și două mentalități; nu numai două metafizici, dar și două feluri de a ataca viața și realitatea istorică — iar lumea lui *ba* se trage către una din ele, ca în spre cea adevărată și însuflețită.

Dacă spui că restricția neagă, sărăcești lumea și — sub nostalgia cine știe cărei afirmări totale și supreme — te înstrăinezi de bogăția fenomenelor ei, de fenomenologia ei. Dacă, în schimb, înțelegi că restricția afirmă, că ba nu rămîne un simplu nu, ci devine un fel de „nu e adevărat acest lucru, dar ... ", atunci consimți întruchipărilor reale și iei lumea în brațe. Așa a făcut Hegel, care s-a chinuit atît de mult și atît de glorios pînă la

urmă să explice, pe limba sa, că *nu* trebuie să însemne *ba*. Așa face viața, care știe tot atît de puțin românește cît Hegel.

Nu stă lumea într-un drăguț. Ba stă, zice fata. Nu stă speculația filozofică în graiul românesc. Ba stă, vine cîte un cuvințel să o spună.

13
Despre lucrările lui ba

„Ba" a făcut o lucrare extraordinară în lume: a dat dialectica. Din păcate, n-a făcut-o sub numele său, așa încît n-a putut lua brevetul de invenție, în istoria culturii noastre.

Dialectica, într-adevăr, s-a constituit sub semnul *negativității,* în care Hegel vedea principiul de viață și de mișcare a gîndului. Dar ceea ce spune forțat negația obișnuită, exprimă firesc ba. Și de aceea îndrăznim să spunem că Hegel a vorbit în termeni de „nu" dar a gîndit în termeni de „ba". S-a întîmplat întru cîtva ca în cazul artistului francez Henri Rousseau, zis Vameșul, ce pare-se a pictat o plantă exotică absolut imaginară, pe care totuși naturaliștii aveau s-o găsească în jungla indiană. Să vorbim deci de o plantă din jungla românească descrisă de Hegel sub „nu".

Negația *desființează,* dacă e luată în înțelesul ei absolut. Dar în înțelesul ei obișnuit negația *respinge;* într-o privință poți spune (și Hegel o spune adesea) că negația doar *restrînge;* în orice caz, fie că atacă însuși faptul de a fi sau numai felul de a fi, negația *suspendă.* Și aci ar părea să se oprească virtuțile ei. Dar Hegel vrea mai mult pentru ea: vrea ca ea să *opună.* Și pentru că a opune înseamnă a ob-pune, a pune în față, negația la Hegel

sfîrşeşte prin a *pune*, adică a nega poate să însemne a afirma.

Dar aci începe scandalul. Cum poţi susţine că negaţia afirmă? Trebuie, în cazul lui „nu", să înfrunţi toată repulsia pe care o resimte conştiinţa gînditoare faţă de negativ. Această repulsie s-a ivit şi în alte cazuri ale culturii noastre. În matematici, numerele negative au fost multă vreme respinse, întocmai cum erau mai tîrziu cele imaginare: cum să dai virtuţi pozitive negativului, cum să operezi în real cu imaginarul? Astăzi încă sîntem în faţa unei proaste denumiri, care ne lasă undeva o insatisfacţie: numim electricitate „negativă" tocmai pe cea care face atîta treabă cu electronii. Umanitatea denumeşte lucrurile prost, dar face treabă bună. Hegel a vorbit prost — sau provocator, pentru că nu avea cum face — dar a făcut treabă bună, ori nebună, după voie.

Dacă este grotesc să spui că dialectica ar fi trebuit să apară la noi, în spaţiul Dunării de jos — cum este să spui că Orfeu e de la noi, că Diotima lui Platon e de la noi — are totuşi oarecare rost să crezi că sîntem în măsură să-i primim mai bine mesajul decît alte limbi şi cugete. În orice caz sîntem oarecum în spiritul ei; purtăm cu noi ceva din fluiditatea ei. Iar lucrările lui *ba* pot să ne-o arate.

Căci *ba* este lucrător; el reprezintă o subtilă negaţie activă, nu una paralizantă, cum e confratele său rigid, „nu". Pe acest „nu" l-a putut înhăţa logica, l-a putut îngheţa în bivalenţă logistica, iar cibernetica l-a transformat în categoricul zero, care vine să se cupleze cu unu şi să facă aşa, în doi, nemai auzitele isprăvi de astăzi, care pleacă totuşi de la un simplu da şi nu, deschis-închis, trece curentul — nu trece. E un miracol, şi acesta. Dar a rămas pe de lături „ba", pe care logica matematică nu-l poate formaliza, fie că-l întîlneşte rostit, ca în limba

noastră, fie că e numai gîndit, ca în limba lui Hegel și altora.

Ba acesta nu e chiar de la începutul lumii, ca *nu*; nu e din vremea cînd nu era nimic, cînd era neant, cînd materia era, cum zic Grecii, în „neființa informului". *Nu* ar putea fi dinaintea lui *da*, în timp ce „ba" stă în miezul lucrurilor și le presupune. Dar deși mai tînăr decît *nu*, el are toate puterile acestuia, iar cînd e vorba să nege, o face chiar mai apăsat decît celălalt, și așa își începe el lucrările.

Tot întreb inima mea
Asculta-te-voi ori ba?

Pentru că este de-al lumii, însă, și nu venit din neant sau sortit doar să nimicnicească lucrurile, „ba" pierde degrabă funcția aceasta de a *desființa* un conținut ce-i stă în față; el alunecă firesc spre o a doua funcție a negativului, aceea de a *respinge*. Iar lucrarea sa dintr-odată e mai subtilă decît a lui „nu". La întrebarea: Vii? poți răspunde: nu, sau nu viu, e tot una. Dacă însă răspunzi „ba", spui *nu*; dacă răspunzi „ba viu", spui *da*. Cum asta? Pur și simplu pentru că *ba* a analizat întrebarea și a văzut că ea implică două lucruri: nu-i așa că vii? nu-i așa că nu vii? Iar ba singur răspunde: nu (viu), pe cînd „ba viu" răspunde: nu-i adevărat că nu viu, iată că viu.

Așa se întîmplă că, în timp ce „nu" rămîne „nu" pe toată întinderea ariei unde se exercită, fie că e singur fie că însoțește alt cuvînt, „ba" este cu adevărat social și dialectic, adică stă de vorbă și dă replica, încetînd să nege pur și simplu, ori de cîte ori stă lîngă alt cuvînt. Pînă și lîngă *nu* el spune mai mult decît „nu"; cu atît mai mult spune altceva lîngă orice alt cuvînt. Ce ușor îi va fi deci să întreprindă o nouă lucrare, cea de a *re-*

strînge, pentru care Hegel cerea circumstanțe speciale („negație specifică"). Restrîngi și spui, într-o sferă determinată: ba e așa; ba e altfel. Și nu numai că restrîngi dar — ceea ce nu putea face „nu" — indici o gradație: ba chiar, ba încă, ba unde mai pui că. Ai analizat o presupunere și ai adus, pentru ea, nu numai o restricțiune dar și un adaus, cu dublul joc pe care-l poate face ba.

Iar acum, cu o nouă lucrare, vine să *suspende* și el, cum făcea negația, dar cu un balans, cu un dublu joc, de care nu știa nimic mecanizata negație. Trecerea aceea de la anulare la afirmare, care îi era atît de grea lui Hegel, suspendarea aceea, care sub semnul negației lăsa un gol, acum sub semnul lui *ba* aduce un prea plin. N-ai decît să repeți pe ba, să spui: ba ici ba colea, ba asta-ba asta, și ai suspendat, pentru că ai afirmat mai mult decît trebuia. Hegel joacă asupra echivocului lui *aufgehoben*, care înseamnă suprimat dar și suspendat în sens pozitiv. „Ba" însă poate lăsa pe „suspendat" în sens negativ, dar cu el suprimă tocmai pentru că afirmă: ba una ba alta, care e cînd una cînd alta, nici una nici alta, adică și una și alta, — cum te silea să admiți Hegel. Ba ... ba nu te silește, ți-o spune de-a dreptul.

Dacă deci el desființează *punînd prea mult*, adică venind cu posibilul asupra realului, învăluind cu oricîte ba-uri (ba și asta, ba și asta) puținătatea a ce este, cum să nu-i fie lesne lui „ba" să se *opună*, dacă vrea, sau să pună tot ce vrea? Negația își trăgea sufletul să ajungă pînă la afirmație, *ba* însă joacă tontoroiul cu afirmațiile pe care le aruncă în lume.

Și atunci, în clipa cînd vezi îndrăcirea aceasta a lui „ba", ceva în gîndul tău îngheață, îndărătul jubilării de a vedea ce bine reușesc lucrurile cu ba. Nu cumva reușesc prea bine? Nu cumva *ba* acesta, care te poartă atît

de ușor printre stîncile negativului, suflă prea puternic în pînzele gîndului? Nu cumva este o unealtă a gîndului, dar și una a Celuilalt, care-ți sminteste gîndul?

Poate că „nu" este al morții, al anulării, al extincțiunii în zero, totuși al omului; pe cînd „ba" este și al altcuiva, pitit îndărătul omului.

14
Discurs despre Nefîrtate

Dracul nu zice „nu", zice „ba". Cine trece peste această distincție în sînul negației (și cîteva mari limbi ale lumii trec) pierde nu numai ceva esențial cu privire la negație însăși, pierde ceva esențial și pentru înțelesul vieții: firea dracului.

Zeii mor, laolaltă cu civilizațiile lor. Pe de altă parte „Dumnezeu a murit", spunea Nietzsche, și după el o spun mulți alții. Îngerii pieriseră încă dinainte, de cînd Hegel arătase că mijlocirea e suverană, desființînd astfel orice nemijlocire, orice ideal de intuire directă. Despre toți așadar s-a spus că s-au stins. Numai despre drac n-a îndrăznit încă nimeni să spună că a murit.

Nici nu o poate spune. El nu reprezintă un fantastic *nu* spus acestei lumi totuși reale, nici vreun *da* atît de copleșitor ca al zeilor, sau atît de gingaș ca al îngerilor încît să aibă nevoie de o altă lume — și să se risipească odată cu ea. Este un simplu „ba" spus *înăuntrul* lumii, dar unul multiplicat la nesfîrșit, care poate fi rostit pentru fiecare lucru și ispravă în parte. Ca atare, el este constitutiv lumii și fabricat neîncetat de ea. E anti-omul, al cărui chip este la fel de necesar înțelegerii omului, cum este, în fizica de astăzi, anti-materia pentru materie.

Poate că într-un tratat viitor, cînd fizica va ști să anexeze și viața, va exista de asemenea un capitol despre

omul cu semn negativ. Poate că omul creat artificial va putea fi obținut și așa, pe dos, dacă prin imposibil se dorește. Deocamdată însă trebuie să-l căutăm prin cărți învechite, prin eresuri și, mai ales, prin credințele cîte unui popor care știe ceva despre algebra existenței, cum e poporul nostru.

S-ar putea deci — lăsînd de o parte tot ce e superstiție sau viziune teologală, de mult depășită, și reținînd doar ce poate fi înțeles științific, pe linia antropologiei, sau sugestiv pentru un înțeles științific al omului — ca viziunea noastră despre drac să reprezinte o *contribuție românească la cunoașterea omului*. Ea n-ar fi de disprețuit, poate mai ales astăzi. E de ajuns să-ți amintești că un Toma de Aquino, scriind într-o limbă unde nu exista tocmai „ba", susținea că sînt pe lume mai mulți îngeri decît diavoli, ca să înțelegi că mitologia românească, pentru care, dimpotrivă, există mai mulți diavoli decît îngeri, are ceva de spus lumii. Căci recensămîntul întreprins de cultura noastră populară pare mai exact decît al Aquinatului și al cîtorva de astăzi.

Ca și oglindirea, într-un fel, dracul e anti-omul; de aceea nici nu e fără de om. Și nu e nimic rău în el, la început. Ce rău este, în principiu, ca spirala aminoacizilor din chromozomi să se răsucească într-o parte ori într-alta, să fie dextrogiră, nu levogiră? Și totuși, dacă răsucirea ar fi alta, ca într-o oglindă, lumea vie s-ar îndrăci, spun parcă învățații de astăzi. O simplă răsturnare de semn, și lumea ar fi de neîndurat.

Dar lumea aceasta de neîndurat este cu noi, e chipul nostru, doar văzut altfel. Ți se întîmplă uneori și în viața obișnuită să întîlnești cîte un chip de om ce-ți e nesuferit. Seamănă cu cineva, îți spui, cu cineva pe care îl detești. Și deodată îți dai seama că seamănă cu tine: că

simpla ta oglindire în altul îți arată fața Nesuferitului din tine.

Cum poate fi el părăsit? aruncat în iad? El nu vine dinafară și nu face vreun rău fizic omului, ci doar unul moral; îl ispitește. E fratele său, Fîrtatele. Doar i-ai schimbat puțin numele, i-ai pus înainte un ne-, care nu neagă în definitiv. Nu e frate, doar în sensul că nu are *sentimente* frățești, că e în dezbinare. Altminteri ți-e frate. Iar pe el, care dezbină toate, ești dator să-l unești cu toate.

Într-adevăr e admirabil, în viziunea noastră populară, că — spre deosebire de alte viziuni, unde e vorba de un rău radical — diavolul trebuie salvat și el: într-o legendă de-a noastră, Noe îl ia în arca sa și pe acesta, scăpîndu-l de potop și restituindu-l societății viitoare. Suprimarea diavolului nu poate fi violentă, așa cum nu-ți suprimi chipul lăuntric cel răsturnat dacă sfărîmi oglinda de afară, pur și simplu. Suprimarea lui Nefîrtate se face abia indirect, prin frățietate: „Cînd doi inși spun același lucru deodată, crapă un drac de ciudă", lămurește o legendă de-a noastră. Cînd se obține armonia, acordul, înfrățirea, dispare Nefîrtate, atîta tot. El este, nu ura, nu răutatea, ci indiferența, neutralitatea, neparticiparea.

Aci, în primul rînd, viziunea noastră populară ar avea ceva de spus pentru lumea indiferenței și a neutralității, în care cultura europeană pare a fi intrat și a se fi adîncit tot mai bine. Iar aci, ca în atîtea rînduri, înțelesul românesc al lucrurilor se întîlnește cu cel al lui Goethe. În „Faust I", Gretchen, care e tot atît de naivă și adevărată ca o ciobăniță din folclorul nostru, este întrebată de erou, într-un rînd, de ce nu-i place prietenul său atît de ales, care nu e altcineva decît Mefisto? Iar Gretchen, neștiind să spună bine lucrurile și neavînd la urma urme-

lor ceva de imputat celuilalt, spune totuși un lucru neașteptat de adînc și mai osînditor decît oricare pentru el: „Se vede limpede că nu ia parte la nimic". Atîta tot e dracul, cel care nu ia parte la nimic, indiferența.

Dar toate acestea se pot transcrie mai riguros, sau în orice caz se pot transpune pe planuri mai ridicate. Dracul poate fi și matematician uneori, și în orice caz își dă aere de om de cultură. El reprezintă, simbolic, numărul doi, triumful lui doi: nu numai dezbinarea, dar și orice dualitate. Antinomiile intelectului, acceptate cu perfectă neutralitate, paradoxele lui, înfundăturile lui, țin de Celălalt. Intelectul însuși (ca opus rațiunii, cu distincția ce se face în hegelianism și atît de categoric în marxism) este ori poate fi organul principal sau exclusiv la diavol.

În timp ce, dintr-o perspectivă mai adîncă, numărul doi este instabil, trebuind să trimită necesar la un al treilea (așa e în dialectică, în viață, ca și în eros-ul cel bun), funcția dracului este de a îngheța lucrurile în doi, de a opri numărătoarea la doi. De aceea tot ce este în-doit are ceva diavolicesc în el, fie că stăruie în real, fie că o face în gînd. Este expresia lumii stătătoare, blocate, închise.

„Huis clos", spunea Sartre. Numai că el adăuga: „L'enfer c'est les autres", infernul sînt ceilalți, pe cînd în viziunea românească infernul este *lipsa* altora, neparticiparea, nefrățietatea.

Și e prima lecție despre viață și societate pe care ți-o dă întîlnirea cu Nefîrtate. Sau, în termenii populari: „Dac'ai ști, dac'ai pricepe / Dragostea de un'se'ncepe..."

15
Impelițatul

Întruparea are loc într-un singur trup, pe cînd împelițarea se poate face în oricîte piei. Dintr-odată dracul săvîrșește astfel o ispravă exact contrarie celei de a te îngheța într-o alternativă, cum putea face: te pune într-o fluiditate fără de capăt. E specialitatea lui de a opera prin contraste, adică la extreme, la hotare.

Dacă ia pe „ba" singur, el te pune într-un da ori ba fără ieșire; dacă ia pe „ba" însoțitor de ceva, te face să spui: ba și asta, ba și asta. El le pune în joc pe amîndouă întrucît și în îngheț și în desgheț total zace aceea ce îi place lui, neutralitatea, indiferența. Dar echilibrul vieții se pierde cînd omul nu știe să aleagă decît între două sau cînd, dimpotrivă, nu știe ce să aleagă.

Dac-ai ști, dac-ai pricepe
Dragostea de un'se-începe!
De la ochi, de la sprîncene,
De la gîtul cu mărgele,
De la buze subțirele...

Inima omului se întreabă numai, ca să se desfete. Dar Impelițatul îi răspunde, ca s-o prindă în atîtea ispite încît pînă la urmă s-o desprindă de dragostea reală. Îi spune: „ba de ici, ba de colea", o plimbă prin lumea posibilelor,

îi pune înainte toate împelițările cu putință ale unei ființe reușite, așa încît mută inima în irealitate.

Nu au făcut romancierii așa? „À force de parler d'amour l'on devient amoureux", știe să spună Pascal, dinainte de nașterea romanului modern, iar tot ce a venit de atunci l-a confirmat. Sentimentul cel mai adînc al ființei umane, iubirea, — adînc în întruchipările sale spirituale, adînc la treapta dintîi ea însăși — a riscat, în societatea nouă a omului, să-l mute pe acesta în irealitate, în simulare și prea adesea în perversiune. Nu sînt vinovați, firește, romancierii, cum nu sînt vinovați poeții: viața nu merită să fie trăită fără comentariul ei. Dar în orice comentariu zace un germene de îndrăcire, și toate întrupările gîndului critic sînt statornic primejduite de împelițările lui.

Sub această ambivalență stă întreaga lume modernă. Romancierul face parte el însuși dintr-o structură spirituală, cea a omului care a ieșit de sub tirania realului și a declanșat posibilele, omul așadar care a înlocuit întrupările cu împelițările. Aceasta și este marea noastră cucerire, într-un fel. Dar stăruie riscul să fie și cucerirea celui din oglindă.

Ce semnificative sînt cuvintele și de astă dată: pentru antici, posibilul era mai slab decît realul, „dinamicul" era mai slab decît „energia", care însemna actul. Pentru noi, dimpotrivă, dinamicul și dinamismul reprezintă acțiunea, pe cînd energia înseamnă simpla putință. De altfel anticii nici nu știau de posibil ca atare: știau de *virtual,* care duce la realizare, care e sortit să se întrupeze. Noi însă știm despre toate posibilele și încercăm să le punem în joc, fie că e vorba de posibilul *posibil,* fie că e vorba de posibilul *imposibil,* cum știau să deosebească medievalii. Iar în timp ce în lumea lui Homer bărbații se îndrăgos-

teau rînd pe rînd de o Helenă reală, începînd din „Faust II" al lui Goethe oamenii se îndrăgostesc de o Helenă posibilă, adusă miraculos pe un ecran, la propriu, într-un uluitor scenariu pe care poetul l-a scris dinainte de a se inventa arta posibilului imposibil, cinematografia.

Căci este o împelițare și în cinematografia aceasta. În pielea, în membrana peliculei, încap poveștile noastre toate, vorbindu-ne nu despre ceea ce a fost și este, cum istoriseau oamenii altădată, ci despre tot ce ar putea să fie. Dar același primat al posibilului asupra realului este mîndria noastră, tocmai. Ce ar fi rămas știința dacă întîrzia prea mult la realul dat, cum făceau grecii cu știința lor descriptivă, și dacă n-ar fi trecut la realul posibil, al experimentului, la realul spectral, al fizicii, și la realul fictiv, al matematicilor? S-a spus, de către filozofii mai noi ai științei, un lucru tulburător de adevărat, care poate privi și pe romancier, și pe cineast, ba chiar pe omul de stat uneori. S-a spus că în științe nu mai operează *de ce?* întrebarea naivă a determinismului linear, ce riscă să aducă un lanț cauzal necruțător ca în fatalism; operează întrebarea *de ce nu?* a unui determinism mai subtil, o întrebare ce în același timp poartă în ea și un fel de răspuns sau îndemn: de ce să nu încerc?

O extraordinară libertate rațională s-a trezit astfel în om, una care — respectînd în ultimă instanță reflectarea realului — a știut să reflecteze *asupra* realului și să impună acestuia alte chipuri, care în fond sînt cele ale posibilului desprins din el. Acest lucru, dacă ne amintim bine, îl spunea Lucian Blaga, în cartea sa „Eonul dogmatic". Dacă ea n-ar fi fost intitulată astfel și gîndită în prelungirea unor probleme teologice pe care, în fapt, autorul le lăsase de mult în urmă, cartea lui ar fi astăzi una din marile opere ale gîndirii europene. Dacă s-ar fi

intitulat „Eonul *axiomatic*", aşa cum era deopotrivă legitim s-o facă, noi nu ne-am sfii s-o trecem astăzi lumii ca un mare cuvînt românesc. Căci acest lucru îl spune ea: am cîştigat libertatea de a prescrie realului o realitate la voie, dar desprinsă din el, cum facem astăzi.

S-a produs în felul acesta, în lumea noastră, o dezlănţuire aidoma celei pe care Goethe ar fi numit-o „demonie"; s-a produs demonia raţionalului, care este şi una a experimentului, şi una a tehnicului în fond, amîndouă expresii ale raţiunii active. Acest „de ce nu" pe care şi l-a spus romancierul, pe care l-a spus cineastul, pe care îl spune muzicianul, cînd îşi dă singur, ca pictorul, paleta lui de sunete fundamentale, reprezintă un „de ce nu" frate bun cu cel al sistemelor axiomatice, care au venit, pare-se, să schimbe de un veac şi ceva încoace faţa matematicilor. De ce nu alt sistem de axiome? s-au întrebat acestea. De ce nu altă facere cu putinţă? Şi într-un fel, lumea de astăzi trăeşte, zboară în spaţiu, se hrăneşte şi visează din mila acestui „de ce nu"?, trezit în om acum cîteva veacuri. Dumnezeul medieval era un fel de răspuns la „de ce". Omul fără Dumnezeu e răspunsul la „de ce nu".

Ce e surprinzător, este că dracii se simţeau la fel de bine în prima lume, unde mişunau, ca în cea de a doua, de la Renaştere încoace, unde nu încetează să se plimbe printre noi şi cîteodată în noi. Ai fi crezut că ei sînt sortiţi să piară, odată cu ieşirea din actualitate a divinului, de care păreau să ţină şi ei, în fond. Dar nu s-au dat bătuţi.

Căci lumea noastră este admirabilă şi nouă, ca nici o alta ştiută dindărătul ei, dar are undeva umbra Impeliţatului peste ea. De aceea, văzînd că limba noastră ştie s-o sugereze, ne gîndim cîte odată, în perfectă naivitate,

că am face un serviciu tare bun unei părţi din umanitate dacă am reuşi s-o învăţăm româneşte. Ne mai gîndisem la aceasta în legătură cu „computer", care e rudă bună, după obîrşie, cu românescul „cumpăt". Dar o spunem acum în legătură cu întrupările gîndului, care pot fi şi împeliţările lui.

16
Dracul gol şi demonia lui Goethe

Toată problema vieţii şi societăţii nu este să nu existe dracul; este să nu existe dracul gol — pare a spune înţelepciunea românească.

Cu dracul lumea are ce face, dacă ştie să-l pună la treabă. De altfel dracul e meşter mare şi are meritul, într-o lume pornită spre lenevire, că e plin de ambiţii. „Multe pe lumea asta le-a făcut şi diavolul", spune cîte o legendă românească: atunci cînd a făcut Dumnezeu plantele, a venit şi dracul să facă buruienile, neghina şi scaieţii. Este şi asta o ispravă, în definitiv, şi unui Goethe îi plăcea o asemenea demonie a firii, după cum ea trebuie să fie pe placul naturaliştilor, cărora le-a dat material de lucru.

Dar mai ales în lumea omului şi în sînul universului artificial al omului dracul se dovedea meşter. Din păcate, la lucrurile pe care le făcea el n-a ştiut să pună şi „suflet", spune legenda. Aşa a făcut el casa, dar ea n-avea lumină, adică ferestre şi uşi. A făcut carul, dar nu putea să-l scoată din casă. A făcut focul, dar nu se aprindea ... Le mai trebuia ceva mic de tot, puţină flacără de viaţă. Totuşi, principalul îl făcuse el, Neogoitul, cel care nu se mai potoleşte.

Sînt aşadar puteri multe în drac, după folclorul nostru. Sînt chiar atît de multe încît ele nu mai ajung să fie în

slujba omului și a vieții, iar atunci puterile rămîn libere, dracul e gol. În clipa aceea, abia, dracul devine îndoielnic omului.

Despre aceste puteri goale, îndoielnice nouă, vine să vorbească demonia lui Goethe. Creatorul acesta, care întîlnise ceva din diavol încă din tinerețe, sub chipul lui Herder, cum mărturisește singur, sau sub chipul prietenului său Merck; artistul acesta care el însuși, în ceasul puterii sale de „olimpian", avea să poarte uneori pe diavol în el, credea că poate îmblînzi pe Celălalt sau chiar ocoli, păstrîndu-i însă funcția și dîndu-i alt nume: ființă demonică.

Așa cum îi întîlnești conceptul, mai peste tot dar în special în convorbirile cu Eckermann și la finele autobiografiei „Poezie și adevăr", demonia lui Goethe ține de o admirabilă, dar suspectă metafizicește, viziune a lumii. Era vorba, spunea Goethe, de „ceva ce nu se manifestă decît prin contradicții... Acest ceva nu era divin, căci părea lipsit de rațiune; nu era uman, căci n-avea inteligență; nu era drăcesc, căci era binefăcător; nu era îngeresc, căci părea adeseori că arată plăcerea răutăcioasă de a produce oarecare rău... Părea că *se complace numai în imposibil*". Iar Goethe adaugă: „Am dat acestei ființe numele de ființă demonică". (În „Poezie și adevăr", vol. II, p. 339).

Demonicul goethean poate apărea și în natură, poate fi și în lumea animală, dar el se ivește mai ales la om și în lumea omului. La artiști el se întîlnește mai mult în cazul muzicienilor decît al pictorilor, precizează Goethe în chip sugestiv. La oameni în general, nu se ivește neapărat în cazul celor eminenți, cît mai ales la cei cu puteri uriașe. Napoleon era demonic; ducele de Weimar — face el concesia, de curtean dar și de mare ironist, — era demonic. Dar Mefisto? întreabă Eckermann. Mefisto

nu era demonic, căci reprezenta „o ființă mult prea negativă", spune marele poet.

Ce splendid *ba* („ba și eu sînt demonic"), avea să-i opună Mefisto lui Goethe, parcă împotriva voinței acestuia, cu partea a doua din „Faust". Dacă demonia lui Goethe poate însemna ceva, atunci toată partea a doua din „Faust" este tocmai expresia demoniei cuiva, în speță a lui Mefisto. În timp ce în prima parte a lui Faust diavolul e teribil de inteligent ca filozof dar cam mărginit în materie de soluții, aci în partea a doua el se îndrăcește cu adevărat și dă, de-a lungul celor cinci acte, cinci uluitoare isprăvi, de speța casei care din păcate n-are geamuri și uși, a carului care nu iese din casă, sau a focului care din păcate nu arde.

Într-un sens — și în termeni strict românești — se petrece în tot „Faust" revanșa lui *ba* asupra lui *nu*. Goethe făcea parte dintr-o lume, cea germanică, în care nu există „ba", dar care tocmai de aceea l-a gîndit cu atîta intensitate (dialectica) și l-a trăit cu atîta pathos (îndîrjirile teutonice, colonizările în gol, protestantismul ca religia lui ba, sau chiar nefăcutele din ultimul veac). O limbă în care există „ba" se liniștește și devine într-un fel mai înțeleaptă: știe că multe sînt cu putință. Dar dacă nu ai pe „ba" la îndemînă, riști să consideri drept negativ ceea ce nu e doar negație și să spui pozitiv la ceea ce e, totuși, o tristă negație.

În orice caz Goethe a trăit din plin fantastica aventură pe care o desfășoară, la nivelul lui lingvistic, *ba*-ul românesc. A trăit-o și teoretizat-o limpede, în împlinirile ei ultime și categorice: atît în opoziția înghețată (ca în „Vodă da și Hâncu ba") cît și în dezghețul lucrurilor, în nestăvilita lor demonie, vom zice acum. În viziunea sa despre lume se întîlnesc două concepții caracteristice: *polaritatea,* respectiv polaritățile, și *demonia* însăși.

Cîte polarităţi nu proclamă Goethe, în cîte dualităţi ultime nu sfîrşeşte el prin a îngheţa lucrurile? Sistolă şi diastolă, contracţiune şi expansiune, lumină şi întuneric în teoria culorilor, masculin şi femenin peste toată natura, *Hüben und Drüben* (un fel de presocratic aici şi acolo, sus şi jos, dreapta şi stînga, înainte şi îndărăt) şi neîncetat altele. Dar toate acestea reprezintă numai prima funcţie a lui *ba* (şi a Celuilalt, căruia îi place să filozofeze cu intelectul, iar nu să pună în joc raţiunea), funcţia de a bloca. A doua funcţie, cea de a sări la extremul opus şi de a debloca prea mult, este cea care ne interesează acum.

O putem trece tot pe seama diavolului, după cum îi putem da statutul de neutralitate reclamat de demonie ca şi, în sens mai larg, de devenirea goetheeană („nevinovăţia devenirii", pe care avea s-o invoce şi Nietzsche, ca un adevărat epigon de rîndul acesta), dar e momentul să lăsăm de o parte diavolii, daimonii şi esenţele metafizice, încercînd să dăm lucrurilor un nume ştiinţific sau măcar speculativ: este vorba de *primatul posibilului asupra realului.*

Este adînc semnificativ că Goethe însuşi semnalează cît de mult se complace fiinţa demonică, despre care spunea că e perfect neutră, în *imposibil.* Posibilul imposibil al medievalilor, „dracul gol" să-i mai spunem odată, intră acum în joc. Ba şi asta e cu putinţă, ba şi asta, spun eroii, pozitivi sau măcar activi, ai lui Goethe. Iar lumea lui este cea în care toate florile trebuie să crească, totul are drept la viaţă (*das Geltenlassen,* spune el, cu un termen intraductibil), tot ce e posibil are drept să bată la porţile realului.

În „Wilhelm Meister", abatele acela îndrăcit face o întreagă societate secretă pentru punerea în valoare a posibilului din oameni. Goethe, autorul, nu pare încă a

simți riscurile întreprinderii, ambivalența ei. Dar o simte întru cîtva în „Afinitățile elective", cînd pune în joc pe Herr Mittler, mijlocitorul, cu privire la binefacerile căruia începe să aibă îndoieli. Iar cu „Faust II" lucrurile sînt limpezi, fie că o mai vroiește Goethe ori nu: toate posibilele, atît cele posibile cît și cele imposibile, se revarsă acum peste lume.

Este cartea cea mai stranie a umanității. Este în același timp cartea care ne privește pe noi, cei din a doua jumătate a veacului XX. E cartea celei mai „incomensurabile" — după vorba lui Goethe către Eckermann — reușite, dar tocmai de aceea e cartea gîndului care și-a ieșit din țîțîni. Și „Faust II" ar fi construcția dracului gol, dacă veacul XX n-ar trăi-o și n-ar umaniza-o; dacă veacul acesta nu i-ar pune ferestre și uși.

17
Întîlnirea noastră cu Goethe

Sînt cîteva cuvinte româneşti — petrecere, cumpăt, întruchipare, mai ales împelițare şi ba — care te ajută să înţelegi pe Goethe. Dar la rîndul său Goethe te ajută să înţelegi cultura românească. Ce i se întîmplă lui Goethe este ce se întîmplă culturii noastre folclorice. Şi ce poate rămîne, în noutatea lumii de astăzi, din valorile goetheene, este ce poate rămîne din valorile şi chiar din cuvintele noastre, în năzdrăvanul ceas de mîine.

Înainte aşadar de a vedea ce i se întîmplă lui Goethe, să arătăm ce ni s-a întîmplat nouă cu el. Ne-am întîlnit cu Goethe ca şi pe neaşteptate, în prima jumătate a veacului XX — în ceasul adică în care am încercat să ridicăm cultura noastră folclorică la registrul cult — şi am făcut-o în aşa fel încît astăzi *nu se poate înţelege cultura noastră fără el,* aşa cum nu poate fi înţeles veacul lui Eminescu şi al lui Titu Maiorescu fără ceva din Schopenhauer. Numai că, în timp ce pe Goethe încă nu-l invocăm în deajuns, părîndu-ni-se că vorbirea despre el n-ar fi vorbirea despre noi înşine, lui Schopenhauer în schimb i-am făcut o cinste prea mare.

Fiul lui Frau Adele von Schopenhauer, distinsa membră a cercului de doamne din jurul lui Goethe, reprezintă o seducătoare alee *secundară* în istoria gîndirii, şi atîta tot. Este probabil că nici o altă cultură nu i-a reflec-

tat gîndul într-o poezie ca a lui Eminescu sau într-o luciditate critică de speţa celei a lui Maiorescu. (De altfel tot de către un român, un Cantacuzino, a fost tradusă opera sa capitală pentru întîia oară în limba franceză, şi este bine de ştiut că într-un salon bucureştean s-a citit, iarăşi întîia dată, din paginile acestea). Numai compatriotul său, Nietzsche, avea să-i acorde atît de mult; dar îşi retrăgea curînd adeziunea. Noi i-am păstrat-o — chiar dacă un Călinescu va spune, cu o impresionantă pătrundere, că multe idei eminesciene pot fi de la Schopenhauer dar suflul lor vital este altul — şi am uitat, în faţa acestui îndîrjit, la fel cum uităm în faţa unui Kierkegaard sau a lui Nietzsche însuşi, de vorba adîncă din „Învăţăturile lui Neagoe Basarab": cine n-are îndîrjire acela vede cerul.

Goethe este altceva, e altcineva. El n-are îndîrjire. E marele duh sănătos în cultura lumii, sănătos cum era şi cealaltă faţă a lui Eminescu (pe care numai caietele lui, în întregul lor, ar putea-o arăta) şi în orice caz sănătos cum a fost cultura noastră folclorică. Au lipsit numai cîteva decenii ca întîlnirea noastră cu Goethe să se petreacă, încă din veacul trecut, la un nivel *conştient*. Goethe, care întîmpinase cu emoţie epica populară sîrbă şi apoi pe cea neogreacă, ar fi înregistrat cu încîntare lirica noastră populară, dezgropată mai tîrziu. Avea şi el o natură lirică, mai degrabă decît una epică, întocmai folclorului nostru.

Dar el s-ar fi reflectat peste tot în folclorul românesc. Mitologia noastră populară, cu blînda ei însufleţire a firii, îi este mai apropiată decît cea nibelungică, în care nu se regăsea. Eresurile şi păgînătatea credinţelor noastre ar fi încîntat păgînul deliberat din el; primatul simţului artistic asupra celui filozofic este pe linia graţioasei sale desprinderi de filozofie („nu mă pot lipsi de

filozofie și n-am ce face cu ea"); lipsa de sentiment tragic este ca a folclorului nostru, sentimentul luminosului, bucuria, „ocazionalul", pînă și ceva din împăcarea dorului sînt în Goethe, așa cum măsura și cumpătul nostru sînt goetheene, disoluția bună în devenirea întru devenire, în petrecerea vastă a lumii, e goetheeană, organicismul și sentimentul cosmic, primatul naturii și născutului asupra făcutului, sînt goetheene. „Lumea are mai mult geniu decît mine", spun și una și celălalt.

De vreme ce Goethe nu s-a putut reflecta în cultura noastră, ar trebui s-o reflectăm noi în el. Dar aceasta s-a și făcut, la nivelul creației noastre culte dintre cele două războaie. Pârvan, d-rul Francisc Rainer, Blaga, încă necunoscuta Alice Voinescu, Tudor Vianu, Eliade, nu pot fi înțeleși pînă la capăt, alături de atîția alții, fără Goethe, chiar dacă păgînătatea primului și recursul la „mume" al ultimului nu s-au făcut direct sub semnul aceluia. La Blaga — și el singur ar îndreptăți întîrzierea asupra lui Goethe — lucrul e izbitor. Influența cîte unui spirit, minor totuși, ca André Gide (despre care s-a vorbit poate prea mult în cultura noastră) n-ar fi de înțeles fără prototipul Goethe, de dindărătul său. Iar cînd cîte un tînăr de astăzi descoperă cu surprindere, îndărătul filozofiei culturii a lui Blaga, pe un Spengler și Frobenius, trebuie să i se spună limpede că nu asemenea secunzi plini de rîvnă ai culturii au putut fecunda pe Blaga, ci însuși suveranul dindărătul lor, pe care gînditorul nostru știuse să-l întîlnească față către față.

Întîlnirea noastră cu Goethe, neștiută în adînc, știută apoi, dar încă neexplorată poate, este una dintre cele cîteva care ar trebui să facă mîndria noastră. Minoră cum poate încă părea, cultura noastră, în întregul ei, are *trei deschideri către universal* pe care nu le pot invoca multe alte culturi naționale: are deschiderea

către presocratici (e semnificativ că singură limba noastră, poate, a păstrat pe „stoicheion", element, care a devenit la noi „stihie", cu un sens nu mult depărtat de spiritul presocraticilor); are deschiderea către adînca înțelepciune indiană, către cea persană și poate către un Orient ce va constitui marea problemă de mîine; în sfîrșit, are deschiderea către Goethe. Dacă n-ar fi decît aceste trimiteri, și încă ar merita să ne străduim a face din cultura noastră unul din miracolele europene.

Dar, oricîtă cinste ar părea să i se facă lui Goethe punîndu-l alături de culturi întregi, întîlnirea cu el este cea mai actuală, poate. Căci Goethe nu este, în definitiv, o persoană și nu e un simplu autor (cine nu l-a citit întreg nu l-a citit pur și simplu, de altfel). El este altceva. „On dit Goethe comme on dit Orphée", spunea Valéry. El însuși este o stihie. Este *ultimul om*, acel Noe pe care-l și prefera, între cele douăsprezece mari figuri ale lumii pe care le închipuise într-o zi; respectiv, e ultimul om dinaintea dublului potop ce avea să se reverse peste lume, de la 1800 încoace: potopul istorist și cel scientist. Goethe acoperă tot, se deschide către tot și înțelege tot, — afară de două lucruri, care aveau să fie esențiale lumii de după el: istoria și fizico-matematicile. Acestea sînt limitele lui. Iar ele sînt, într-un fel, și pragurile culturii noastre tradiționale, cu deschiderile ei cu tot: *nu* am avut o bună întîlnire cu istoria, pe care a trebuit uneori s-o „boicotăm"; *nu* am trimis, cultural, spre științe experimentale și matematism.

Atunci, ce i se întîmplă lui Goethe e ce ni se întîmplă nouă. Firește, limitele unui ins nu sînt și cele ale unei culturi vii. Goethe rămîne la refuzul istoriei și al matematicilor („Matematicile sînt ca francezii: traduc în limba lor ce le spui, și atunci totul a devenit altceva"), pe cînd o cultură vie știe să meargă înainte. Sentiment

al istoriei pe linie românească? Ne-a fost limpede tuturor, în zilele noastre, că s-a afirmat aci. Înstrăinare față de cultura de tip matematic? Dar ciobănașii aceștia tineri de astăzi, de pe la Facultăți, trec uneori prin științe cu siguranța cu care treceau părinții lor cu turmele peste plaiurile munților.

Și totuși încercarea lui Goethe ne privește. Confruntarea lui, a ultimului om, cu veacul cel nou, e confruntarea culturii noastre. Cu ce întîmpinăm noi revoluția tehnico-științifică, primatul raționalului asupra naturalului, civilizația ecranelor și a butoanelor? Nu sîntem noi ca Philemon și Baucis din „Faust II"? Să redeschidem atunci cartea aceasta, care undeva ne povestește pe noi înșine.

18
Partea a doua din „Faust" sau la dracul cu cărţi

De ce se spune „la dracul cu cărţi"? Poate fiindcă pentru bietul neştiutor de slovă, care ne-a făcut pe noi cu putinţă şi în neştiinţa căruia avem a citi atîtea, cartea era cea socotită sfîntă, iar dracul şi sfinţenia fac două. Dar dacă e departe rău la dracul cu cărţi, iată că încetişor — şi acum în urmă ceva mai repede — omul şi societatea au ajuns într-acolo. Iar acest lucru îl istoriseşte, în felul său, „Faust II".

Despre opera aceasta mai e loc oricînd să se spună o vorbă, nu numai pentru că s-au spus multe altele dar şi fiindcă Goethe însuşi nu prea ştia ce să spună. Cînd îl întreba Eckermann, din îndemnul căruia a şi dus-o la capăt, dacă opera ţine laolaltă, Goethe îi spunea că o vede şi el insulă cu insulă, ca un arhipelag. Cînd îi cerea să spună pe ce scenă de teatru vede jucată piesa, poetul închipuie una care seamănă mai degrabă a cinemascop. Cîştigă bunul Dumnezeu prinsoarea? N-o pierde, răspunde Goethe. Este un sens limpede în lucruri? În orice creaţie adevărată rămîne ceva „incomensurabil", răspunde Goethe.

S-au spus aşadar multe, în golul de interpretare lăsat de nedumeririle poetului însuşi, dar ni se pare că vorba cea mai plastică — şi pe care ne-am bucura s-o afle specialiştii de la cele 72 (sau poate mai multe) Institute

goetheene din lume — a spus-o poate Caragiale al nostru. Am găsit-o relatată în „Amintirile" lui Ioan D. Gherea, pag. 17, unde despre tragedia lui Goethe (cu siguranță despre partea a doua) stă scris: „Este ca o femeie cu trei ochi, cu două nasuri, cu patru guri; da, ochii, nasurile, gurile sînt minunat de frumoase; dar cum poate fi femeia însăși"?

Cum poate fi? De vreo două zeci de ani e cu putință să se răspundă lui Caragiale: așa cum este lumea cea nouă în care trăim. Oricine o poate vedea, și sîntem siguri că răspunsul indirect i s-a dat lui Caragiale, dar *abia acum*. Ceea ce nu putea admite marele nostru meșteșugar dramatic, ceea ce nu admitea critica mai veche, ba nici măcar Goethe însuși, este că actele din „Faust II" țin de o structură; că sînt *adeverite* istoric și astfel scoase din neadevărul lor artistic, mîntuite.

Opera care îi părea lui Goethe însuși un arhipelag, este lumea modernă. Actul I aduce primatul conștient, controlat, al banului și al operațiilor economice financiare în societate — cu emisiunea aceea fără prea multă acoperire, a lui Faust-Mefisto la curtea regelui — și seamănă cu o reușită operație de stat, pînă și în banchetul și spectacolul final. Cu actul II este limpede lumea noastră în joc, a homunculus-urilor în eprubetă, a transplantărilor de organe, de destine, de lumi, și a strămutării feerice în spațiul gol și timpul plin istoric. Actul III, al Helenei, cel cu ochi de femeie, guri și viersuri de o frumusețe unică, este cel mai emoționant elogiu anticipat adus cinematografiei și televiziunii, asadar culturii ecranului, iar în același timp, și prin ele, cea mai uluitoare anticipație a culturii noastre, care vrea să cunune toate lumile (greacă și nouă) și să desfete pe om cu toate Helenele în trup și idee. În actul IV, semnificativ cel mai neizbutit, este în joc trista umbră a lumii noastre:

povestea războiului, și încă la scara celui purtat cu mijloace drăcești. Iar actul V, care începe cu emoționanta întîlnire dintre lumea idilică, sortită să piară, și cea a ordinei raționale, sortită să se instaureze, ce este el decît chipul, mirat și întrerupt de spaime, al lumii în care societatea e controlată de om el însuși iar libertatea se cucerește în fiecare zi?

Toate acestea sînt undeva, departe de Goethe, la dracul cu cărți — adică în lumea noastră. A ajuns dracul să pună mîna pe cărți și s-a apucat să facă treabă. Așa îți apare la început „Faust II", care este întreg un poem al lui Mefisto, o *Mefistodichtung* (așa cum partea I-a, în a doua ei jumătate, era o simplă *Gretchendichtung*). Este însă cartea în care rațiunea „deadins s-au împelițat, ca să scoată rodul omenesc din toată răutatea", adică din starea de natură, putem zice noi astăzi cu vorbele lui Varlaam. Sau este, cînd te gîndești la întruparea de acum a gîndului matematic peste tot în lume, „împelițarea cuvântului cel nainte de veci în firea omenească", așa cum spune Miron Costin. Sună poate straniu, pentru unii chiar ca o impietate, dar *acesta* e adevărul lumii noastre. Și ea ține, iar odată cu ea *ține* și „Faust II".

Goethe n-o putea ști; doar o prevestea, cu darul său de poet, de vates. Dar ceea ce ar fi putut ști — dacă n-ar fi crezut atît de mult în „eternul femenin", pe care-l și punea în joc la finele operii, ca pe o *dea ex machina* — este că el descria astfel structura spirituală a *bărbatului.* În cele cinci acte, împotriva propriului său gînd parcă, deci trecînd lucrurile pe seama lui Mefisto, poetul descrie cele cinci ispite ale bărbatului: ispita economicului, în actul întîi; ispita creației și fanteziei științifice, în actul doi; ispita culturii, a dezrădăcinării din lumea proprie și a intrării în orizontul universal, cu actul trei;

dureroasa ispită războinică, în actul patru; ispita politică, în actul cinci.

Toate acestea sînt exclusiv ale bărbatului, definitorii laolaltă pentru el, și dau o neașteptată unitate operii, care vine să desmintă, cu stranii frumuseți, tot ce părea autentic goethean. Dacă te uiți bine, constați că în „Faust II" numai personajele secundare sînt goetheene și vii, direct poetice: Lynceus în actul trei, paznicul acela îndrăgostit și el de frumoasa Helena, dar uman îndrăgostit; sau Philemon și Baucis în actul cinci, oamenii naturii, care se sperie cînd li se oferă transplantarea în lumea omului, în locul fericirii lor de vegetal, de arbore; sau Gretchen însăși, nu cea din fantastica viziune finală, ci așa cum apare în prologul actului patru, ca amintire a unei ființe reale, în opoziție cu imaginea Helenei, ce se destramă în nouri.

Dar chipul bărbatului era ca și necunoscut, în civilizațiile, ce erau de tip femenin, de pînă în veacul nostru. Istoria trecută rezervase bărbatului imaginea sa de animalitate brută ori superioară, și atîta tot; *femeia* a fost cea care a purtat cu ea valorile esențiale. Acum însă, prin cultura lucidă și rațională în care am intrat, primează bărbatul, și acest lucru îl spune „Faust II". Totuși, cum să înțelegi de la început așa ceva? Și cartea aceasta, care e atît de adînc și semnificativ a omului, a rămas să pară una a diavolului. Ce a fost ea pentru cultura occidentală? Un singur răspuns ajunge: a fost ce a făcut Thomas Mann din ea cu „Dr. Faustus". Așa se întîmplă în lumile unde „nu" rămîne „nu".

Ce este însă „Faust II" din perspectiva lui *ba?* Este o minunată colaborare dintre om și diavol, dintre om și forțele drăcești din el însuși.

În lumea cea mică, așa cum numește Goethe însuși „Faust I", adică în viața privată, prezența dracului e pri-

mejdioasă și vinovată, așa cum se vede bine în operă. Căci lumea cea mică este în primul rînd a sufletului, iar diavolul nu știe decît de spiritul ce pustiește sufletul. *În lumea cea mare* însă, a societății, cum spune Goethe, adică în „Faust II", diavolul nu mai e pustietor și netrebnic. El este chiar necesar, căci fără o îndrăcire proprie, omul n-ar fi făcut nici matematici nici științe, n-ar fi regîndit și mutat din loc firea bunului Dumnezeu, n-ar fi devenit *om,* așa cum, în mic, în orice demers pe care-l faci printre oameni, în orice rol pe care-l joci, pe scenă, pe arenă sau la tribună, dacă n-ai puțin pe dracul în tine ești bun de lăsat la vatră.

Naivitatea Vicleanului este de-a crede că poate amăgi pe om trezindu-i ispitele *rațiunii* — cum se întîmplă în „Faust II" — cînd în realitate el înalță astfel pe om, îi dă răspunderi și sensuri. În chip semnificativ, personajul Faust se desprinde cu dezgust de toate, în partea întîi, dar se prinde în toate, în partea a doua (cu excepția războiului aceluia pur drăcesc, din actul IV). Și nu se prinde doar cu inima, care să-l facă a spune clipei „O, rămîi"; se prinde cu rațiunea sa mai adîncă. De aceea *juridic,* cum o și simte, Mefisto are dreptate: l-a prins pe Faust și a cîștigat astfel prinsoarea cu Dumnezeu, care abuzează oarecum de puterile lui, trimițînd îngerii să ia sufletul omului din mîna lui Mefisto. Dar în cealaltă prinsoare, cea cu Faust — căci sînt două prinsori în piesă — diavolul e cel care pierde.

Întotdeauna cu omul diavolul este sortit să piardă, dacă omul e năzdrăvan. Și cînd omul ajunge la dracul cu cărți, el trebuie să-l gonească și de acolo și să-i ia cărțile din mînă.

19
„Cel ce stă pe răzoare"

Este adînc de tot, ca puține altele despre lume, gîndul acesta din viziunea noastră populară cum că dracul stă totuși undeva: pe la hotarele dintre loturi și oameni. După ce omul a știut să-i preia și umanizeze mai toate rosturile, ba chiar să ajungă pînă la „dracul cu cărți" și să-i ia din mînă și cărțile, diavolul a rămas să stea ca și fără rost, undeva prin țara nimănui, adică pe la hotare. Dar tocmai așa, izgonit de peste tot din lume de ți-e mai mare mila, el știe să se întoarcă dintr-odată în inima lucrurilor. Și dacă nici asta nu e ispravă de drac, atunci înseamnă că nu există de fel diavoli pe lume.

Hotarul e tot ce e mai superficial, la prima vedere: este ca pielea ta, ca numele tău. Te delimitezi prin hotar, dar nici nu-ți trece prin minte că, în felul acesta, te și de-finești. Îți primești, uneori îți schimbi sau lași ca alții să-ți schimbe numele, fără să simți, în prima clipă, că prin denumire îți determini esența, codul tău intim. Doar cînd se joacă cineva cu numele tău, așa cum i s-a întîmplat odată lui Goethe, îți dai seama că poate să ți se clatine ființa.

Tînărului Goethe, la Strasburg, îndrăcitul de Herder îi spune într-o zi: Ce-i cu numele acesta de Goethe? Să vie de la *Gott* (Dumnezeu), de la *Götz* (idol) — sau

poate de la *Kot* (noroi)? Şi Goethe se întoarce acasă descumpănit, spre a nota pentru sine că nimeni nu are dreptul să-şi bată joc de numele tău; că numele acesta ţi-a devenit, cu timpul, însăşi fiinţa ta şi că deci tot ce e mai superficial în tine a sfîrşit prin a fi şi ce e mai adînc.

Astăzi ştim bine cît e de adevărat un asemenea lucru. După numele lor sînt chemate şi există, într-un fel, toate lucrurile. Au ajuns învăţaţii să prindă ceva din codul genetic, după cum tehnicienii ştiu să cheme obiectele cosmice, să le mişte şi comande, după unda, după codul şi numele lor. Tot ce e mai superficial, limbajul, s-a dovedit a fi şi tot ce e mai adînc, întocmai cum credinţele noastre populare închipuie că florile vor fi judecate după tot ce e mai superficial în ele, la judecata din urmă, „după miroase", iar oamenii vor fi chemaţi după numele lor. Numai că, în fiecare ceas al vieţii poţi spune că se petrece o judecată din urmă, şi ea se face după ceea ce desparte şi împarte lucrurile sau oamenii, după hotare. Îţi vine să crezi că nu omul l-a izgonit pe drac la hotare, ci că acesta s-a prefăcut o clipă înfrînt, ca să nu-şi mai piardă timpul cu fleacuri printre oameni şi să meargă la esenţial: la liniile de demarcaţie, la graniţe.

Eşti acolo unde îţi sînt graniţele, aşa pare să te înveţe legenda populară. Sau mai degrabă: conturul tău este şi conţinutul tău de viaţă. Hotarul dintre oameni, dintre petice de pămînt şi dintre ţări — iată poate istoria oamenilor şi a omului. În lumea noastră românească, dincolo de haosul adus dinafară de atîtea seminţii care nu-şi găseau hotarele, cîtă viaţă şi cît haos au adus *dinăuntru* hotarele şi răzoarele, numai bătrînii şi istoricii ştiu astăzi, într-o lume schimbată, s-o spună.

Acolo stă dracul, aşadar, după concepţia poporului nostru, pe răzoare. Acolo nu-i nimeni, nu e pămîntul

nimănui, și poate sta și el, fără să ne mai supere, în aparență. Dar ce problemă, răzoarele, hăturile, hăpșoarele acestea! Pentru o călcare de răzor se făcea moarte de om. Din răzoarele acestea și din buruienile lor, veneau spre ogorul cel sănătos tot felul de dăunători. Se făcuseră la un moment dat statistici, spre a se dovedi ce apreciabil procent din pămîntul țării rămîne nefolosit din pricina răzoarelor. Dar ele nu se puteau desființa, căci dacă toți vedeau bine cît de mare este partea diavolului acolo, era totuși în ele și un fel de „drept" al omului, cu strîmbătatea lui cu tot.

Iar strîmbătatea hotarelor, ca linie de demarcație, se poate mai ales citi în mare. În romanele țărănești ale lui Balzac — cele mai proaste literar, din păcate — se vede limpede ce înseamnă hotarele și cum își face dracul treaba, de la distanță, drept în mijlocul oamenilor. Proprietarul acela rural din Balzac contemplă planul pe care i l-a făcut expertul hotarnic și vede că există cîte un „întrînd" în domeniul său; că din cauza cîte unui umil posesor de pămînt, întîmplat acolo, hotarele nu sînt perfecte. Atunci proprietarul încearcă pe toate căile să-și rotunjească harta, trăind și murind, împilînd viețile altora și mutilîndu-se pe sine ca om, pentru un hotar, pentru o hartă.

Poate că o bună parte din știința trecută a dreptului, inclusiv ceva din dreptul roman, încap în capitolul acesta al „hotarelor". „Să nu muți hotarăle aproapelui tău", spune traducătorul din 1688 al Bibliei. Dar toată istoria, în mare și mic, este o reașezare în hotare, în așa fel încît te bucuri să vezi că mai există și apă pe pămîntul acesta al oamenilor (ba încă două treimi din el sînt apă) pentru ca să se adeverească vorba aceluiași traducător: „Hotarele lor, marea cea mare le va hotărî".

Căci a hotărî înseamnă a pune hotare, chiar dacă a hotărî nu este întotdeauna și a hotărnici. Omul nu poate să *nu* aibă hotare, iar la rîndul lor bunurile, țările, cuprinsurile și viețile trebuie să aibă hotare. Tot ce este stă sub o hotărîre, deși nu sub „hotărîrea cea înaltă", poate, cum se spunea în limba veche la predestinație. Și de altfel, într-o măsură, lucrurile nu trebuie să stea și sub o hotărnicire?

Te-ai putea gîndi, o clipă, că hotarele sînt mai ales cele ale întinderilor de pămînt și că diavolul operează în primul rînd în lumea verbului auxiliar „a avea". Dar cuvintele singure vin să te învețe cum trebuie să gîndești mai adînc: căci a pune hotare, în înțelesul de „a hotărî", nu privește doar loturile de pămînt și cuprinsurile țărilor. Pînă și „pohtele Domnilor n-au hotar", spunea undeva Miron Costin. Hotare există și în lumea verbelor a fi sau a deveni, a face și a vroi. A hotărî, de altfel, înseamnă în limba noastră mai ales a lua o hotărîre ce ține de voință. Cum poți așa dar face un lucru, cum poți deveni sau fi ceva, dacă nu pui peste tot hotare?

Dintr-o dată înțelegi astfel că negativul graniței trebuie să fie și pozitivul ei. Ambivalența hotarului este ambivalența vieții însăși. Limitația reprezintă tot ce este mai rău pe lume, dar și tot ce este mai bun. Așa cum s-a putut spune că răgazul este începutul tuturor viciilor și izvorul tuturor virtuților, granița înseamnă deopotrivă blestemul și binecuvîntarea lucrurilor.

Dracul stă la granițele ființelor și stă la răscruci, spune înțelepciunea noastră. El vine doar la „răstimpuri", ai putea adăuga, în răgazurile acelea ale vieții, tocmai, care hotăresc de rosturile ei. Dar dacă el stă la hotare, la răstimpuri și la răscruci, înseamnă că *stă peste tot.* Atunci totul trebuie luat de la început, în înfruntarea diavolului. Sau: ambivalența lucrurilor este semnul pre-

zenței permanente a anti-lucrului și anti-omului, care sînt de înfruntat și de înfrînt fără încetare.

Se numește diavol despărțirea care desparte. Însă pentru ca lumea să *țină* și să fie bună, ea trebuie să invente ceva mai drăcesc decît diavolul: despărțiri care să *nu* despartă. Totul este în limitație, pe lumea asta. Dar dracul are în lotul său limitația ce limitează, zeii și omul limitația ce nu limitează.

20
Hotărăşte-mă, pune-mi hotare

Dacă don Juan, sau orice altă ființă demonică, ar fi vorbit românește, fără îndoială că ar fi exclamat către daimon, într-un ceas al vieții: hotărăște-mă, pune-mi hotare! În hotarele existenței umane poate încăpea orice, dar nu lipsa de hotare. Și dacă omul poate simți, în unele clipe, dulceața și chiar adevărul nehotărîrii ultime, el nu poate trăi, visa și fi sub semnul nehotărîrilor.

Cuvîntul acesta hotar, atît de „încifrat" limbii noastre, este totuși luat dintr-o altă limbă, din cea ungară. Astăzi, cînd ne-am liniștit cu privire la latinitatea limbii noastre, de vreme ce nimeni n-o mai tăgăduiește, se cuvine să recunoaștem — orice ar fi fost în trecut — ce bun contact de simțire și gînd am avut cu unele popoare conlocuitoare.

Datorăm slavilor pentru viața sufletească și ungurilor pentru viața intelectuală — spre a nu vorbi și de cea administrativă — cuvinte alese, uneori chiar esențiale (gînd, a socoti, a chibzui, seamă și hotar de pildă, sînt de origină ungară); iar dacă te gîndești că din alte limbi, cum e cea turcă de pildă, am luat numeroase cuvinte, dar nesemnificative aproape toate, pînă la ridicol (bacșiș, dandana), te întrebi ce trebuie să admiri mai mult, în contactul nostru cu slavii și ungurii: alegerea făcută

de noi, spre a pune substanță vie pe trunchiul limbii latine, sau firea aleasă a popoarelor acelora.

Se cuvine așadar să le-o spunem astăzi și să le arătăm, cu frățească recunoștință, ce am făcut din cuvintele lor; uneori altceva decît ei. Cu „hotar" am speculat atît de adînc încît putem acum încerca să deosebim, să hotărîm între partea diavolului și cea a omului în lucruri. Noi vorbim de „hotarele legii", dar legea omului însuși a devenit pentru noi: a avea hotare, adică a se hotărî și a hotărî; sau încă: a se drept hotărî, și a bine hotărî.

Căci a hotărî, la noi, înseamnă parcă mai mult decît a determina și a delimita, care sînt rigide. În orice caz înseamnă mai mult decît a mărgini. Hotarul nu e margine, căci nu curmă; nu e doar graniță, căci nu desparte întotdeauna; nu este capăt, căci mai degrabă deschide, ca orizontul. Se și spune în limba noastră, pentru orizont, atît de frumos: „hotarul vederilor".

Cînd Conachi spune despre cineva că „știința lui trece a simțirilor hotară", el vorbește de intrarea în alt orizont, cu cel vechi cu tot. Cînd eroul unei scrieri mai vechi declară iubitei sale: „zilele mele ți le-am *hotărît*" și cînd o închipuim pe aceasta răspunzîndu-i cum numai în romane fac femeile: „tu ești zidit și *hotărît* pentru o altă lume", atunci nu e vorba de negativul ci de pozitivul hotarelor și hotărîrilor.

Dacă hotar înseamnă și delimitare, ca în presupunerea de istoric a lui Cantemir: „Cea veche a Dachiii *hotărîre* ... să fi cuprins atâta loc cât astăzi ține Olatul Temișvarului"; dacă hotărîre înseamnă și încheiere, chiar terminație, ca în: „Cetățile și orașele Daților ... se *hotărăscu* tot în slova dava, cumu-i Gherghi-Dava, Dava lui Gheorghe", după N. Costin, totuși verbul a hotărî închide cu-adevărat numai atunci cînd nu poate rămîne o nehotărîre, ca în aproape modernul „a hotărî întrebările

controversate", al lui Maiorescu. Altminteri hotărîrea deschide. În ce privește hotarul, pentru bietul credincios care „puse hotar să nu mai mănânce măr" (fiindcă prin măr păcătuise părintele Adam), aventura spirituală abia începe, cu hotărîrea sa.

Firește, rămîn sensurile diavolului, din hotar. O vorbă mai veche spunea: „Aveți moșii de împărțit / Au livezi de hotărît?" Iar cînd cronicarul spune că „Sultanul de moarte îl hotăra", nu mai e nevoie de diavol, căci operează direct sultanul ca diavolul, e drept unul cam buhav la trup și minte.

Rămîne însă diavolul cel subtil, care nu hotărăște pur și simplu la moarte lumea, ci îi trece hotarele, hotărîrile și nehotărîrile sale, otrava sa rafinată. Să lăsăm de o parte, ca fiind evidentă, opera diavolului de a dezbina lumea prin hotare rigide, prin ce-i al meu și ce-i al tău. Există și alte hotare decît cele ale întinderilor sau bunurilor. Fiindcă începeam cu don Juan, să spunem că și o fată frumoasă este o hotărîre a firii; și în ea sînt hotarele unei frumuseți date. Pentru un Spinoza, o fată frumoasă ar fi o negație, căci e o determinație (are ochii verzi, e blondă); în schimb pentru un Goethe sau pentru folclorul românesc, o fată frumoasă e o afirmație. „In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister", spune Goethe, în limitare abia se arată măestria. Iar hotărîrea firii, cu frumusețea pe care o pune ea pe lume, este o măestrie.

Ce poate face diavolul aci? Nu-i poate ține lui don Juan o predică spinozistă despre frumusețea femeii, lămurindu-l că „omnis determinatio est negatio". Îi spune atunci: există o nelimitație pentru aceea ce ți se pare limitat; mai sînt și alte fete frumoase pe lume, „o mie trei". Și cuceritorul acela care simțea hotarele oricărei fericiri, rătăcește acum ca și „din hotară în hotară"

(spre a răstălmăci frumoasa vorbă a poetului). Limitaţia se cunună cu nelimitaţia, cum face infinitatea cea proastă cu finitul ce nu se mai curmă.

Toate acestea te proiectează dintr-odată în inima filozofiei, care, nehotărîtă cum este, ştie totuşi cîte ceva despre esenţa hotarelor. Spusese cîndva în antichitate un lucru adînc de tot Aristotel, în cartea a treia a „Fizicii": limitaţia nu e faţă de altceva, e *faţă de sine*. Limitele nu vin să despartă, ci să contureze o făptură, iar ele exprimă astfel plinătatea, făcută prin ele să ţină. Dar tot un filozof, Kant acum, ştia să spună cuvîntul-cheie pentru limitaţie, pentru hotare.

Sună curios să moralizezi pe don Juan cu Aristotel şi Kant, după ce i-ai trezit surîsul invocînd pe Spinoza, dar tot despre cele ale lumii vorbeşte pînă la urmă şi filozofia. Printre cele 12 categorii ale lui Kant, printre predicatele acelea care se spun despre orice (căci doar aceasta înseamnă „categorie"), la rînd cu unitatea sau cauza sau realitatea, există o categorie, stinsă în aparenţă, „limitaţia" tocmai, care astăzi totuşi ne poate apărea Categoria cu majuscula. Ce nu e în limitaţie? ce oare nu poartă cu sine atributul limitaţiei? Dar există o limitaţie ce *nu* limitează, spune Kant, şi cu aceasta el rosteşte dintr-odată gîndul omenesc cel mai adevărat nouă, despre o frumuseţe care, deşi limitată, are în ea atîta nelimitare încît „nu te mai saturi privind-o", sau despre adevărurile omului modern care, deşi limitate, au în ele nelimitarea raţiunii obţinute, sau despre vieţile, statele, întruchipările noastre, care toate poartă în ele îngrădirea şi zvonul morţii, dar ori de cîte ori vorbesc cu adevărat omului sînt limitaţii ce nu limitează.

Cînd e înfrînt diavolul? Atunci cînd, înţelegînd că totul are hotare, ştii să transformi limitaţia într-una ce *nu* limitează; cînd aşadar nu e vorba de limitaţia de care

fugi neîncetat, ci de aceea la care poţi rămîne neîncetat. Diavolul e înfrînt cînd hotarul vine dinăuntru, nu din afară; cînd ai nelimitaţia înăuntrul şi nu în afara hotarelor. Hotarul familiei, de pildă, este sacru, căci delimitează ceea ce înăuntru nu are hotare.

Dacă opui lui don Juan ideea de familie, el va găsi că e un biet truism. Dar în familie, care e primul moment *real* al vieţii spirituale, stă poate exemplul cel mai viu de limitaţie ce nu limitează, şi pe modelul ei nu încetăm să ne închidem, limităm şi definim peste tot. Trebuie să te hotărăşti prin şi către acele lucruri care nu au hotare înăuntrul lor, ca familia. Hotărăşte-mă, ar spune don Juan daimonului, nu în sensul de „fixează-mă", ci în sensul adînc al cuvîntului nostru: pune hotare, dă cuprins şi înţeles dragostei mele, ca ea să poată fi fără hotare.

Ai din plin dreptul să te închizi în familia cîtorva, într-o familie ori o lume proprie, dacă rodeşti pentru toţi ceilalţi. Ai din plin dreptul să te retragi în pustie, dacă o faci pentru ei. Dracul de la hotarele oamenilor piere, doar dacă poţi trăi în acelaşi timp cu hotare şi dincolo de ele.

Iată ce ar putea închide vocabula noastră „hotar", care nu a fost la început a noastră. Dar dacă e aşa, nici nu trebuie să fie a noastră: ar fi bine să fie a tuturor.

21
Individul care nu e ins

Într-o scriere satirică mai veche unde erau zugrăviţi, cu tipul lor uman, călugării de pe vremuri, autorul, Damian Stănoiu, pune pe doi dintre aceştia să se certe şi insulte. Termenii erau destul de cruzi, de aceea preferăm să cităm din memorie, aproximînd: „— Păcătosule, spune unul. — Beţivule, spune celălalt. — Stricatule! — Puturosule! — *Individule!*" Şi duelul se opreşte asupra acestui cuvînt triumfător.

Poate că autorul a auzit el însuşi scena, şi fireşte a rîs. O redă în scris, şi ne face să rîdem. Dar dacă adînceşti puţin lucrurile, vezi că îşi rîd cuvintele de noi. Fiindcă efectiv „individule" reprezintă una din insultele cele mai teribile ce se pot aduce unui ins, mai ales unui ins în condiţia monahilor lui Damian Stănoiu.

Să mergem direct la limite: dracul nu e ins, e individ. Aşa ceva, nu cine ştie ce teorie metafizică vine să te înveţe, ci te învaţă limba. În limba română, de pildă, nu poţi spune „individul lui Dumnezeu", dar poţi foarte bine spune şi spui, chiar dacă o faci cu o nuanţă de exasperare: „insul lui Dumnezeu". Ins denumeşte o fiinţă care a început să aibă contur de persoană; cineva care poate să aibă răspundere („e un ins de răspundere"); care *este* prin el însuşi; care nu ţine de o diviziune, în definitiv, ci de o împlinire. In-dividul, în schimb, ţine

dintru început și rămîne în diviziune. Insul are hotare pozitive, individul are mai ales el hotare, dar negative.

S-au făcut frumoase analize, în gîndirea contemporană, asupra deosebirii dintre individ și persoană, o deosebire ce urcă departe, pînă în gîndirea medievală. (În antichitate nu se putea specula pe tema aceasta, pentru că nu exista problematica libertății, deci a persoanei, s-a spus). Deosebirea a fost mult invocată în zilele noastre, datorită, între altele, ideologiei *personalismului*, susținut de revista franceză „Esprit".

Deosebirea tradițională, care a rămas și cea esențială, este că, în timp ce „persoană" ține de o alegere și dă expresia unei vieți spirituale, „individ" ține de o diviziune, care poate privi și realitățile strict materiale. Un bob de mazăre este și el un individ, sau măcar un exemplar individual; atomul este un individ (atom chiar aceasta înseamnă, „individ"), dar nu este un ins. După gîndirea indiană, mizeria a ceea ce numește ea materie este tocmai individuația, care sparge lumea în exemplare distincte. Persoana unește, pe cînd individul desparte.

E clar, rațional și distinct: sau devii o persoană, sau rămîi un individ. Dar mai există și limba română pe lume. Iar limba noastră spune, parcă: nici aci nu e tocmai în joc un sau-sau, fiindcă între individ și persoană ar mai exista loc pentru ceva, anume pentru *ins*.

Din nou nu e nevoie, la prima vedere, să recurgem la lingviști spre a introduce pe ins între individ și persoană. Orice vorbitor de limbă română *simte* că, dacă e mai mult decît individ, insul nu e neapărat persoană, căci poate să nu aibă conștiința aceea activă care face ca persoana să fie ce este. Iar sentimentul limbii uneori, implicațiile speculative alteori, ne par că închid în ele lucruri pe care nu ni le spun oamenii de specialitate.

E ca și cum cei care știu totul despre limba noastră ar avea uneori limbile legate. Pe cînd, dacă te cufunzi puțin în spiritul limbii tale, ai sorți să ți se dezlege limba...

Dar riscul este să ți se dezlege prea mult și să vorbești în gol, — o vedem bine cu „ins" chiar. Am întîlnit cîteva spirite alese care sugerau în treacăt că vorba noastră de ins vine de la latinescul *ens*. Ce speculații frumoase se puteau face atunci: *individul*, o unitate materială; *persoana*, o unitate morală; *insul* una de existență. Insul care poartă ființa în el. Insul care este.

Te întorci la opera lingviștilor și vezi că lucrurile stau altfel, poate mai adînc, pînă la urmă, decît în speculațiile noastre fără acoperire. Cuvîntul ins nu vine de la *ens*, ci are o întreagă poveste, care-l poartă de la *ipse* — ni se spune — peste alte forme pronominale, spre a-l face în chip neașteptat adverb, ba chiar spre a-l face conjuncția „însă". Cum să-ți vină în minte că „ins" poate fi rudă cu conjuncția adversativă însă (de parcă diavolul, care nu s-a putut ridica de la individ pînă la condiția de ins, și-a găsit și el locul undeva, dînd însă numai opoziția, pe „însă")? Sînt mai multe lucruri în lumea limbilor adevărate decît în închipuirea ta, Horațiu...

În el însuși, insul acesta românesc ar merita un volum. Ca de cele mai multe ori, Dicționarul Academiei întreprins sub conducerea lui Sextil Pușcariu dă analiza spectrală cea mai completă asupra cuvîntului. *Insu* era la început „pronume de identitate" și se folosea mai mult nearticulat, cu funcție adjectivală sau substantivală. S-a spus în limba veche: „Invățătura ta *însă* (însăși) mă învață"; sau Coresi ne dezmiardă cu vorba aceasta: „Nu alt suflet aducu-ți ci *insu* suflet ce-au ieșit din tine". (Așa ai putea spune limbii tale, cînd încerci să-i cuprinzi

și redai rătăcirile). Și tot Coresi traduce: „Insu întru tine (în tine însuți) fi-vor zdrobite valurile tale". Cu funcția substantivală, chiar Maiorescu mai folosește forma veche, cînd spune: „Să judece înșii în cunoștință de cauză".

Dar însu trece în pronume personal, iar dacă astăzi se folosește încă așa, deși numai după „întru" și compușii lui (printr-însa, dintr-înșii), pentru rest noi avînd pe dînsul sau dînsa, în limba veche se putea spune: „Audzi-mă cându chemai către însulu" (Coresi) sau „După însulu să îmblăm, iar nu după lume" (Varlaam), sau încă: „Rugându-se într'însulu" (în sine, cum spune Mineiul din 1776).

Acum se petrece lucrul neașteptat: însu devine *adverb*, însemnînd „chiar, tocmai, însuși". Dicționarul ne dă un singur exemplu („Insu pentru acea nedreptate... primesc puteare", tot din Coresi), totuși din fericire simțim încă felul cum însu poate funcționa ca adverb. Iar trecînd prin strîmtoarea aceasta a adverbului, iată pronumele devenind *conjuncție*. Căci „din întrebuințarea adverbială a lui îns se explică funcția lui de conjuncție", ni se spune acum, cu exemplul: „Calea e plină de spini; *îns* ea duce la o câmpie".

E straniu, susceptibil de urmărit încă, și cuceritor. Se întîmplă în romanul limbilor cele mai neașteptate cununii, nașteri și morți. Sextil Pușcariu explică: pronumele (cum era la început însu) scoate în relief pe cineva, îl deosebește, îl pune în opoziție cu; *însu* fu deslipit de substantivul sau pronumele de care ținea și fu raportat la întreaga propozițiune precedentă". Aceasta se vede și din folosirea lui însă adversativ, care poate să nu stea la început, cum se așează de obicei conjuncțiile („Despre partea închinării *însă*, Doamne, să ne ierți"), ca și din faptul că *însă* putea urma unei conjuncții adversative, spunîndu-se: „ci însă" (ceea ce ar justifica

pe „dar însă" din gura agramaților, de care ne batem totuși joc, ca Damian Stănoiu de monahii săi).

Și *insul*, individul-persoană? Aci lingvistul ne spune mai puțin: este pronumele de identitate, ajuns să însemne „individ, persoană, om" și folosit rar singur, mai mult cu numerale (doi inși) sau cu pronume personale ori nehotărîte (tot insul). „La tot insul se dă o parte", spune Bălcescu, sau „tot insul se joacă cu o insă", povestește cineva un joc. Iar singurul exemplu mai plin este din Eminescu: „Viața inșilor care au pricinuit ființa ta..."

Dar insul are autonomie. Dacă el se și numără, ca exemplarele individuale, el spune totuși ceva mai mult decît individul și n-are nevoie de cîrja numeralului ca să subziste. El urcă înspre persoană, e personant. Lingvistul se oprește, odată ajuns la „ins", dar limba și speculația ne spun că de aci începe o nouă poveste. Diavolul nu e ins. Nu oricine e ins. Și în problematica individ-persoană, simți că mai e loc pentru altceva.

Cum să spui străinilor asta? Cel mult să-i rogi să se uite puțin și la această Cenușereasă, la biata (de la *beatus, beata*) limba noastră românească.

22

Despre partea femeiască sau dincoace și dincolo de ins

Cineva cu simț literar și istoric a găsit în *Tribuna* din Sibiu pe anul 1889, numărul 282, anunțul că Rudolf Steiner va sosi la Sibiu, unde va ține, „în favorul institutului evangelic pentru căutarea bolnavilor", o prelegere despre: „Femeia în lumina concepției lui Goethe; o contribuție la problema femeii". Și anunțul adaugă: „Recomandăm și publicului românesc această prelegere și cu deosebire damelor, care vor ave ocasiune să cunoască din rostul unui savant, consumat în ideile lui Goethe, înalta venerațiune a marelui geniu german pentru sexul frumos".

Atît subiectul cît și personalitatea stranie a vorbitorului trebuie să fi atras multe doamne din Sibiu. Ne întrebăm însă dacă, în ciuda venerației lui Goethe pentru sexul frumos și a clarificărilor de ordin antroposofic pe care le va fi adus Rudolf Steiner problemei, se mai putea spune ceva convingător pe tema femeii. Căci ne aflam spre sfîrșitul veacului al XIX-lea și veacul ce i-a urmat avea să ia totul de la început, la capitolul acesta al femeii.

Omul este sau trebuie să fie o ființă cu hotare; dar femeia nu are întotdeauna hotare. Omul trebuie să fie un „ins"; dar femeia este uneori mai puțin, alteori mai mult decît un ins. Nu știu dacă Steiner cita o vorbă a

lui Goethe: „Orice femeie adevărată le desfiinţează pe toate celelalte". Dacă o cita, era greu să adauge ceva care să edifice doamnele din Sibiu şi din alte părţi ale lumii.

Natura aceasta feminină, jumătatea aceasta din umanitate, a pus în perplexitate în multe rînduri pe om. De vreme ce „om" în mai toate limbile pare să însemne totdeodată „bărbat" şi de vreme ce bărbatul este cel care pînă mai ieri a făcut istorie şi cultură — cel puţin la suprafaţă, căci în adînc lucrurile se întîmplau invers cum vom reaminti îndată, — ceea ce s-a spus despre partea femeiască are un straniu accent de tăgadă de sine a omului şi adesea poartă semnele unei detaşări, ale unei lucidităţi uricoase ori ale unei ironii care s-ar plăti scump într-un stat de amazoane.

De la marile epos-uri originare ale culturii noastre, unde, ca în „Geneză", apariţia femeii nu era prevăzută în planul iniţial şi are un caracter fortuit („nu este bine ca omul să fie singur"), de aci şi pînă la butada ironistului englez că „femeia este instrumentul de care se serveşte un bărbat spre a pune pe lume alt bărbat", omul şi-a îngăduit să rostească multe lucruri despre om, respectiv despre oamă, cum se spune în unele părţi. Spărtura în sexe, care însoţeşte şi într-un fel defineşte organismele (plantele se divid după cum se reproduc) fie vegetale, fie animale, a părut revocabilă în cazul omului, care astăzi poate lesne închipui, pe o planetă artificială ori naturală, o umanitate alcătuită numai din bărbaţi, şi abia dacă a putut primi replica unui savant ca Joliot-Curie (în „Ştiinţa şi viitorul omenirii", ed. rom., pagina 217) cum că s-ar putea totuşi, prin partenogeneză, obţine o umanitate numai de femei.

În folclorul, proverbele şi chiar limba noastră se păstrează această nedumerire, prea adesea răutăcioasă,

la adresa părţii femeieşti. E adevărat că o înţelegere ultimă, nu lipsită de duioşie şi admiraţie pentru firea femeiască, există. În acest sens, nici un omagiu indirect adus femeii nu ni se pare mai frumos decît felul cum descrie românul pe Muma Pădurii, care, cu aspectul ei de copac ciotoros şi uscat, plină de răutate la adresa oamenilor cum este, îşi apără totuşi ca o maică bună copacii ei, le pune nume şi porecle — după cîte spune în chip încîntător şi semnificativ legenda — şi „îi ceartă dacă sînt strîmbi". Dar în deobşte judecata asupra femeii este maliţioasă şi detaşată, de parcă n-ar fi vorba de jumătate din umanitate însăşi, iar pînă şi „ficiorul" din sat, cam nătîng dar cu porniri şi judecăţi de bărbat autentic, exclamă:

Câte fete sunt la noi,
Fă-le Doamne toate oi
Şi pe mine păcurar!

Natura femeii, de-a nu avea întotdeauna contur uman definit, de-a fi o esenţă de ordin general — cum apare negativ aci, cum apărea pozitiv dar prea tranşant în vorba amintită a lui Goethe — este redată cu delicateţă într-un „cuvînt adevărat" inclus de Zanne în culegerea sa de proverbe (vol. VIII, p. 317): „Muierea frumoasă — zice românul — rudă cu toţi se socoteşte, că unul îi zice surioară, altul verişoară, altul leliţă şi de obşte puiculiţă". Dar tocmai de aci începe nedumerirea asupra femeii, nedumerire care, de la textele tradiţionale şi pînă la folclorul ori vorbirea noastră, sfîrşeşte prin a face pe bărbat să atribuie toate virtuţile şi toate răutăţile femeii, ba chiar s-o asocieze cu dracul.

Ce subtilă, ce inteligentă scuză şi-a găsit bărbatul spre a justifica strîmbătăţile în care cad el şi societatea:

femeia e de vină, fiindcă a avut, în Paradis, și continuă să aibă și acum un prea bun contact cu dracul. În folclorul românesc femeia apare chiar ca fiind mai drac decît dracul: „meșter e dracul, dar poate să-l înșele oricînd femeia". Sau: „femeia judecă și pe dracul, și-l scoate dator". Iar Zanne notează: „De altminterea românul crede că nu e bine să rămînă femeia fără drac întrînsa".

Dar culmea este că bărbatul are, sau a avut pentru trecut, dreptate dînd vina pe femeie: nu numai în sensul că femeia e mai puțin sau mai mult decît un ins uman, decît o persoană umană, fiind anume o natură generală (cum este și diavolul în fond), una întruchipată într-un exemplar individual, dar mai ales pentru că, în ciuda a ce s-a petrecut la suprafață, istoria de pînă acum a purtat mai mult pecetia femeii decît a bărbatului.

Tot ce a fost esențial pentru om și societate a stat în mîna femeii: familia, limba, educația fundamentală, cultul religios, răgazul, distracția, arta sau, pe alt plan, truda elementară, economia, clasele chiar, în orice caz dinastiile, totul a ținut de femeie, cea care „nu avea drepturi". Unor istorici din anul 2500 și 3000, poate că civilizațiile noastre din aceste 6—7 milenii le vor părea civilizații de tip femenin. Și de altfel ar fi de la sine înțeles, după legendă, ca istoria să revină femeii: dacă femeia nu asculta de diavol, perechea rămînea în paradis și nu exista istorie.

De aceea, pentru că femeia a fost subiectul interesant în istorie, a și stat diavolul alături de ea. Iar dacă te întrebi cum a fost cu putință ca femeia să joace acest rol, trebuie să răspunzi, tocmai fiindcă ea are o natură generală, fiindcă fiecare femeie poartă în ea un univers. Numai că e *universul vieții private*. Cînd privești îndărăt, vezi că toată istoria a fost una ca și a vieții

private, cu familiile, ginţile, neamurile, limbile ei, cu educaţia, artele, religiile, economia, clasele şi dinastiile ei. Cînd apărea un sens de viaţă publică, femeia ştia totuşi să-l înfrunte, ca Antigona. Şi Hegel a putut spune, în tulburătoarea sa „Fenomenologie a spiritului" (trad. rom., p. 268) despre femeie: „Aceasta — ironia veşnică a comunităţii — schimbă adevăratul scop al guvernării într-un scop privat".

Dar acum s-a sfîrşit cu istoria vieţii private ca istorie a lumii. Nici o Antigonă nu se mai poate împotrivi ordinei raţionale — a bărbatului acum — sortite să se extindă pe toată aria unde triumfa din umbră femeia. De aceea, dacă pînă acum dracul a fost în inima femeii, care făcea şi desfăcea totul, de vreun veac şi ceva încoace, el s-a mutat în inima celui care, ridicîndu-se la treapta culturii lucide, poate fi încercat de toate ispitele gîndului şi faptei. Nu e interesant decît cine are pe dracul. Sau dracul e întotdeauna alături de cel cu adevărat interesant.

Pentru jumătate din umanitate se pune astfel o problemă care — omeneşte — reprezintă poate marea problemă a timpului nostru. Omul are a se redefini, cu fiinţa lui îndoită. Poetul vieţii private va spune încă iubitei sale: „... Cînd poţi cu-a farmecului noapte / Să'ntuneci ochii mei pe veci". În schimb poetul de răspundere al vieţii publice, cel al realităţilor ce stau să vină, trebuie să-i spună mai degrabă, tot cu Eminescu dar în înţelesul cel nou: „Din valurile vremii mă lasă să te scot".

23 Gînduri despre sat și fsat

Sat, de la *fossatum,* șănțuit, înconjurat cu șanțuri. După alți lingviști, mai vechi, ar putea fi înrudit cu slavonul „sadu“, plantă (sădesc, răsădesc, posadă — casă de pază la graniță). Apărut poate sub o *generatio aequivoca,* așa cum se ivesc atîtea pe lume, din izvoare diferite ce se varsă în aceeași matcă, din înfruntări ostile ce se confirmă. Figurînd totuși, în vechea română, ca *fsat* (la fel ca în limba albaneză) și însemnînd lăcaș, tabernacol, sanctuar. Ne-ar plăcea să putem spune: vatră.

„Lumina ta și adevărul tău băgară-mă (să mă ducă) în pădurea sfîntă a ta și în fsatele tale“, stă tradus în Psaltirea Scheiană. Este parcă, în cuvintele acestea, o istorie a limbii noastre: limbă a pădurii, de păstori, de călători cu turmele, de o parte (navigatori ai uscatului, cum s-a spus) și de altă parte o limbă a stărilor și așezărilor, a satelor. Din latină „nu s-a păstrat nici un cuvînt din viața orășenească“, a putut scrie un istoric al limbii românești. Era vorba de o civilizație a satului.

Despre o asemenea civilizație a satului și a fsatului, așa cum se împlinise aci înainte de apariția poporului nostru, Pârvan putea spune că, într-un fel, nu era inferioară celei a grecilor; numai că era sătească, deci sortită să nu răzbată de-a dreptul, în monumente durabile,

la lumina istoriei. Acum vedem mai mult: nu numai că o civilizaţie sătească nu poate rămîne — cel puţin sub chipul istoric obişnuit — dar că satul însuşi nu poate rămîne, cu făptura lui neschimbătoare:

Toate-s alta, veacul, leatul,
Neschimbat e numai satul
Dup' atîţi Prieri şi toamne...

Au venit însă, dincolo de versul lui Blaga atît de cuceritor, Prierii altei lumi, în care de rîndul acesta satul se schimbă. Şi el iese de pe scena lumii cu chipul său trecut, aşa cum ies din actualitatea istorică toate împlinirile ce ţineau de sensurile spontaneităţii: valorile feminine, valorile de credinţă şi valorile naturii.

Într-adevăr satul ţine de sensurile şi valorile *spontaneităţii,* şi este ca atare solidar cu aceea ce intră în extincţiune astăzi: civilizaţia de tip feminin, civilizaţia credinţelor şi eresurilor, în mare civilizaţia naturii. De fiecare dată este în joc, nu o spontaneitate de improvizaţie, ci una de lente acumulări a nenumărate răspunsuri date totuşi în chip direct. Şi de fiecare dată — cu lumea satului ca şi cu lumea fiinţei creatoare de universuri, femeia, cu lumea credinţelor sau cu universul naturii pure şi simple — este vorba de o totalitate, pe care acum istoria vine s-o dezintegreze, cu mersul ei către ceva, ce nu poate fi refuzat de nici o spaimă şi nici un regret.

Dacă a făcut ceva bun cultura noastră trecută — şi sînt atîtea lucruri bune încă — este fenomenologia satului. Se ştiu atît de multe la noi despre sat, i s-au citit şi i se citesc încă atît de bine înţelesurile, s-au scris şi se scriu atît de emoţionante „Amintiri din sat", încît vin şi alţii să înveţe de la noi, şi vor veni încă mai mult,

probabil. Iar în mijlocul nostru sînt cărturari care au ridicat cunoaşterea satului, a acestei realităţi spontane, la o asemenea treaptă de înţelegere şi luciditate, încît de la cîte unul ca ei (cum e prof. H. H. Stahl), care poate nu s-a născut şi nu a trăit de-a dreptul în niciun sat, aştepţi totuşi cele mai frumoase „Amintiri despre sat".

Cînd însă trebuie să spui într-un cuvînt ce este sau ce a fost satul, vorbirea noastră îţi poate sugera şi de astă dată răspunsul cel mai strîns: satul este un fsat, o înconjurătură cu şanţ, un cuprins de lume, o lume, lumea. Nu este doar — sau nu a fost doar — o unitate geografică, economică, socială, morală; a fost şi una cosmică. „Ci te uită peste sat", spune cîte o vorbă celui care trăeşte sub îngustimi; dar era poate un fel de-a îndemna pe cineva să capete orizontul propriului său sat. „A umbla prin şapte sate", este un fel de-a vorbi despre rătăcire. „Slujbele din nouă sate" nu sînt slujbe. „Dragostele dintr' alt sat" nu sînt parcă dragoste adevărate şi bune. Iar pînă şi „hula din satul tău este mai bună decît lauda din sat străin."

„Sălăşluescu-mă în fsatu tău în veac", aşa a fost aşezarea noastră în lume, ca după vorba aceluiaşi traducător scheian. Într-o asemenea unitate închisă, omul putea sălăşlui în veac şi aparent în veci, pentru că satul ştia să tragă în cuprinsul său toate celelalte feluri omeneşti de-a integra lumea, fie prin vocaţia femeii, fie prin credinţele inimii, fie prin sentimentul naturii.

Mai mult decît în lumea oraşului, în cea a satului îşi putea pune pecetia pe familie, pe limba orală, pe economia închisă şi pe societate, vocaţia feminină de-a face din cîteva ziduri, ţoale şi brazde de pămînt un univers. Mai mult decît în oraş, iarăşi, sînt la locul lor, în satul aflat în contact direct cu absolutul, credinţele şi eresurile

care dau răspuns sau măcar nume întrebărilor acelora ce sînt, după vorba poporului, ca și furcile pămîntului. Și firește, nespus mai mult decît în orașul desprins de natură, se trage înspre sat și este una cu satul lumea naturii, care de fiecare dată, în fiecare colț al ei poartă cu ea întregul, al cărei centru așadar este peste tot și a cărei circumferință nu e nicăieri, — cu o vorbă care i s-ar potrivi atît de bine.

Astăzi aceste întreguri se duc așadar, satul cel vechi odată cu ele. Se duce tot ce e lume a spontaneității, în favoarea lumii raționalului; tot ce e lume a vecinătății imediate, în favoarea uneia a contactului cu departele nostru. Unora li s-a părut ceva pustietor, în prima clipă, dar ei întîrzie prea mult la acest sentiment că se lasă pustiul peste lume.

Este una din cele mai stranii întîmplări ale vieții umane că, trezită la viață, mintea pustiește lumea, în primul moment. S-a spus că nimic nu e mai distrugător pentru natură decît piciorul omului. Nimeni n-a pustiit mai aprig cerurile decît omul însuși, care le populase cu zei. Nimic nu putea pustii mai complet miracolele pe care le-a pus pe lume sufletul feminin, decît rațiunea masculină. O lume secundă, o lume indirectă, una lipsită de spontaneitate, vine să-i ia locul. Că nu are adevăr și frumusețe în ea? Dar oricine își amintește cum era ea anticipată, în prima jumătate a veacului, și vede ce firesc se instalează ea printre noi în a doua jumătate, trebuie nu numai să-și suspende judecata cîntăritoare dar și să facă totul pentru adevărul și frumusețea acestei lumi noi.

Este o lume fără satul cel vechi. Dar ca în clipa sfîrșiturilor, cînd lucrurile se întorc parcă la obîrșia lor, te gîndești că în satul acesta, sortit să se schimbe din adînc, este amintirea fsatului. Sate creatoare de civilizații și

folclor, sate-univers, sate ancorate în veșnicie, nu mai putem da lumii celei noi. Dar îi putem da fsate — sau înțelesul vetrelor, al lăcașurilor omenești, al sanctuarelor. Lumea aceasta nouă nu e chiar un sat fără stăpîn, nu e chiar satul lui Cremene. Este o lume a omului, firește a minții lui, dar și a înțelesurilor lui mai adînci de viață, troienite în el. Să nu uităm că avem și noi cîteva, rămase dintr-o lume ce se surpă ca lume dar care ne înalță și investește ca oameni.

24
În cătune și colibe

După ce ai citit, în Prefața lui Hașdeu la vol. II din *Magnum Etimologicum*, că „materialul brut al linguisticii se află mai întreg în cătune, în colibe, în bordeie", gîndul acesta îți devine o obsesie. Cum e cu putință așa ceva? Și încă n-ar fi nimic, căci e vorba de materialul brut; dar ce e mai uluitor este că, plecate din cătune și colibe, intrate pe mîna cărturarilor și profesorilor, nu doar a tîrgoveților, cuvintele își pierd din bogăție, frumusețe și adîncime. Am crezut, apropiindu-ne de cîteva cuvinte românești, că lucrul se întîmplă doar în cazul cîtorva, de pildă în cazul cuvîntului atît de nobil altădată „petrecere". Dar nu: se întîmplă aproape cu fiecare cuvînt.

O spunea, între alții, valorosul elev al lui Hașdeu, abia cunoscutul astăzi Lazăr Șăineanu, într-una din cărțile cele mai frumoase ale culturii noastre: „Încercare asupra semasiologiei limbei române" (1887). Vorbind despre scăderea cuvintelor ca semnificație, sau despre degradarea lor „semasiologică", Șăineanu scria (p. 22): „În această circulațiune vecinic neîntreruptă a limbei vom constata tristul adevăr că, pe cât este de deasă și de generală *scăpătarea* cuvintelor primitive nobile până în prăpăstiile cele mai adînci ale bastardismului linguistic, pe atât de rară, de fenomenală chiar, este

înălţarea vorbelor ignobile la rangul de fii legitimi ai societăţii".

Nici Haşdeu, nici Şăineanu ori altul nu explică întotdeauna cum se face că prin cultură o limbă secătuieşte şi se degradează. Ei constată, doar. Cum să faci atunci să nu cazi, o clipă, în rousseauism şi să spui că procesul de civilizaţie viciază natura omului? Un suflet mai slab ar putea înclina aci să admită că natura are mai mult spirit decît cultura şi că în cătune şi colibe era mai multă adîncime decît în Universităţi. Toată cultura noastră umanistă şi truda de luminare a omului s-ar duce dintr-o dată pe rîpă. „Luminéză-te şi vei fi" era o lozincă de progres şi înălţare prin veacul trecut. Dar a fost oare întotdeauna orice act de „luminare" şi unul de progres?

Trebuie să ai curajul de a înfrunta acest scandal, care pentru cultură este la fel de tulburător cum e pentru pedagogie scandalul tinereţii lui Eminescu. Profesorii noştri, care cer pe drept cuvînt copiilor să înveţe conştiincios, le pun în acelaşi timp sub ochi biografia lui Eminescu. Fireşte că Eminescu, elevul răzvrătit şi repetent, a învăţat carte bună în tot timpul rătăcirilor sale. Dar pedagogia crede că deţine un sistem sigur de-a educa şi instrui, astfel încît îi este penibil să consimtă (cum se vede din spusele lui I. Sbierea despre fostul său elev Eminescu) adevărului că, la Cernăuţi sau Botoşani, premiant şi conştiincios, Eminescu n-ar fi făcut isprava sa de cultură. Şi scandalul este că n-ar fi făcut-o. E un lucru ce nu poate fi escamotat de pedagogie, cum nu poate fi trecut pe furiş, „pe sub cumpăt" cum se zicea în colibe, faptul că omul prăpădit de acolo purta cu el frumuseţi pe care nu le are omul din casele cu sobe de teracotă, ca să nu zicem cel din blocuri.

Să lăsăm pe profesori și Institutele noastre de pedagogie să se descurce cum pot în cazul lui Eminescu. Trebuie acum să răspundem cum se face că viața și societatea sărăcesc spiritul, după „tristul adevăr", cum spunea Șăineanu, al degradării limbii noastre, și desigur nu numai al ei. Căci s-ar putea, dacă răspuns este, să nu ne mai întristăm.

Din fericire răspunsul l-a dat într-o largă măsură Hegel, care nu s-a dovedit un rău interpret pentru perplexitățile și contradicțiile de sine ale omului. Cu ceea ce numește el spirit — și care ar putea fi numit în multe alte feluri — se întîmplă ceva nedesmințit, cu caracter de lege în istoria omului: de fiecare dată spiritul trece de la *substanță* la *subiect*, de la ceva dens dar opac la ceva punctual și luminos. La început e o lume; la capăt e o persoană. La început, grecii au universul substanțial al zeilor; la capăt actorul își scoate masca pe scenă și spune: eu sînt zeul. La început omul e prins, cu toate firele sale, în natură și societate; la urmă e în singurătatea unei conștiințe stoice sau sceptice. La început există o lume a ginților; la capăt e una a cetățeanului din imperiul roman. La început e toată densitatea lumii medievale; la capăt, după revoluția franceză, este o conștiință etică burgheză, un „suflet frumos" căruia nu-i mai pasă de lume. La început — am putea spune — este o natură a cărei bogăție nu încetează să se reverse peste oameni; la capăt e un matematician, dacă nu chiar un homunculus în eprubetă, ca în „Faust".

Hegel nu doar constată acest proces, el îl și justifică, în felul său. Să-i traducem însă limbajul în termeni care să ne scutească de fastuoasele sale explicații (ele vor duce la întemeierea modernă a dialecticii) și să spunem că trecerea de la substanță la subiect este, în fapt, trecerea de la o formă de universal la o altă formă. Omul

ca om are întotdeauna de-a face cu universalul și înțelege să-l înfrunte: el vrea să comunice cu *toată* lumea, într-un scop ori altul, și să înțeleagă orice și *întregul*, pentru un folos ori altul. De fiecare dată el începe cu universalul *concret* și sfîrșește la universalul *abstract*. Universalul concret este ca substanța lui Hegel, lumea în densitatea ei, cu bogăția ei știută și neștiută. Universalul abstract este ca subiectul, conștiința care deține lucrul pînă la aparenta lui desființare.

Căci în definitiv aceasta e funcția cunoașterii, să desființeze, să-și mănînce obiectul. S-a putut spune despre cunoaștere că e asimilare, reducere la ceva asemenea, așa cum nutriția e asimilare și reducere a substanțialității alimentelor la cele patru substanțe elementare ce trec în sînge, sau așa cum respirația e asimilare, descompunere în elementele asemenea. Te hrănești din substanța ta spirituală, atunci cînd cunoști și te cultivi. Te hrănești din cuvintele limbii tale, le mănînci înțelesurile și te afirmi ca ființă cu înțeles universal — ca persoană umană gînditoare — pe socoteala substanței tale spirituale. Obții universalul abstract secătuind pe cel concret.

Cum se poate ca actul de cultură să secătuiască o limbă? Dar nu se poate altfel. Rațiunea trează se hrănește din rațiunea difuză, o strînge din risipa ei și o face să precipite, curmîndu-i feeria. Că precipitarea înțelesurilor poate fi și alta, că „petrecere" de pildă merita să nu-și rezolve feeria în „chef", nu importă aci. Esențial este că așa se întîmplă în toată cultura: se trece de la universalul concret la universalul abstract.

Dar dacă rațiunea culturii lucide este fatal simplificatoare, tot ea știe, prin neastîmpărul și investigațiile ei, să regăsească bogăția trecută și să depășească astfel tristețile sentimentului, speriat de tot ce se pierduse.

Căci rațiunea nu e numai cunoscătoare, și tot Hegel știuse s-o spună. Veacul al XIX-lea (cu excepția clară a marxismului) a pus în joc prea des o simplă rațiune cunoscătoare care n-a ținut întotdeauna seamă de *întreg* omul. Rațiunea veacului nostru s-a dovedit mai puțin sigură de ea și mai înțeleaptă. A lăsat să apară în aria ei zvonul altor lumi: alături de omul economic, social și istoric, zonele subconștientului, inconștientului, mitului și atîtea altele, în fața cărora rațiunea, cu universalul ei abstract, își amintește de cel concret.

Sigur că procesul e ireversibil. Sigur că, așa cum nu înțelegem să revenim la cătune și colibe, nu mai putem întîlni o rațiune difuză, de vreme ce o deținem pe cea stăpînă pe sine și concentrată. Sigur, în sfîrșit, că rațiunea noastră este făcută să comunice și e pentru comunicare, pe cînd în rațiunea difuză nu încăpea decît cuminecare. Dar rațiunea care comunică știe, în veacul nostru, de o rațiune care cuminecă, subiectul știe de substanță, adică de idealul plinătății omului și a societății, universalul abstract știe de universalul concret. Sau atunci universalul dintîi știe că, dacă nu regăsește, în orice chip nou, plinătatea și cîntecul celui din urmă, riscă să moară gravat pe o piatră.

25
Comunicare şi cuminecare

Cînd un vorbitor de limbă română comunică unui lingvist străin că în limba noastră „complet" a sfîrşit prin a fi „cumplit", sau cădere poate însemna şi urcare, savantul respectiv îşi face o fişă. Eventual, la unul din congresele următoare de romanistică, foloseşte fişa pentru o comunicare. Savantul, aşadar, a primit o comunicare, a făcut o comunicare — dar nu e sigur că a şi cuminecat.

Toată viaţa şi toată societatea, laolaltă cu toată cultura, sînt o chestiune de comunicare; dar sînt totdeodată şi una de cuminecare. Progresăm printr-un spor de comunicare, dar nu progresăm cu adevărat dacă nu obţinem şi un spor de cuminecare.

Progresul extraordinar din ultimii 400 de ani este în parte datorat comunicării, scrie Norbert Wiener, în cartea sa despre Cibernetică şi Societate, din 1954. Limbajul, precizează el, este în fond comunicare — ceea ce se ştia; dar şi organismul poate fi privit ca un mesaj, ceea ce nu se ştia întotdeauna; ba limbajul, adaugă autorul, poate fi şi al maşinilor, iar acest lucru nu se ştia de fel. Şi cînd acelaşi Wiener spune că legea însăşi, din lucruri, poate fi privită ca una de comunicare — ca o unitate ori structură sigură de sine, comandînd diversităţii exemplarelor ei — atunci înţelegi bine cît

de vast și adînc, nu numai de rodnic, a devenit gîndul comunicării, în zilele noastre.

Și totuși comunicarea nu e totul; poate nici la mașini, cu siguranță nu la oameni. Comunicare este de ceva, cuminecarea e în sînul a ceva, întru ceva. Comunicarea trebuie să fie, și în orice caz, tinde să fie fără rest; cuminecarea nu se petrece decît dacă există un rest, și cu atît mai bine cu cît zona de rest e mai mare. Comunicarea e de date, de semnale sau chiar de semnificații și înțelesuri; cuminecarea e de subînțelesuri. Viața și societatea nu ar fi nimic fără înțelegere și înțelesuri, dar ar fi totdeodată prea puțin fără subînțelegere și subînțelesuri. Chiar în tovărășia omului cu cîte un animal mai ales, cum e cîinele, sînt în joc, alături de înțelesuri, subînțelesuri. Cu cîinele tău te subînțelegi, Cu cîinele tău cumineci, nu doar comunici.

Cu atît mai mult între oameni încape cuminecare. În sat se cuminecă, în universul închis pe care-l creează femeia se cuminecă; dar și în societățile oricît de deschise încape cuminecare. Socialismul acest lucru îl cere tuturor: o cuminecare mai largă. Au fost multe feluri de a cumineca în trecut, ba totul a ținut mai de grabă de cuminecare decît de comunicare, în societățile trecutului; dar tocmai de aceea cuminecarea devenea o strîmbătate, cum se întîmpla în îngustimea claselor sau a credințelor oarbe, spre a nu mai vorbi de cea a intereselor. Acum, într-o lume de comunicare lărgită, se cere omului cuminecarea în largul societății și al omenescului.

Extraordinarele noastre mijloace de comunicare, începînd cu tiparul și, acum, cu radio-ul și televiziunea, tind să fie tot atîtea feluri de a cumineca. Umanitatea a cuminecat, în clipa cînd a aflat de dezastrul Florenței, iar oameni care n-au văzut-o și n-o vor vedea niciodată

au vibrat sub emoţia pierderii a ceva din „restul" ființei lor. Arta, oricît de abstractă, înţelege să fie cuminecare. Limbajul însuşi al literaturii exasperate de astăzi, un limbaj care ne spune adesea că nu se poate comunica nimic, transmite totuşi ceva care e mai adînc decît comunicarea. Cuminecăm chiar întru neputinţa de-a comunica. Cuminecăm întru fericire şi nefericire, iar societăţile în care partea de comunicare e mai întinsă decît cea de cuminecare nu-şi pot împiedica tineretul lor — ca recent prin Apus — să se răsvrătească sau să plece pe sub poduri. De-ar putea găsi scris pe vreunul din ele: cuminecare. Poate ar regăsi atunci, dacă nu de-a dreptul comunitatea umană, măcar binefacerea culturii ei.

Cuvîntul acesta „cuminecare", purtător de atîtea afirmări, nu este numai al limbii noastre. Vine de la latinescul *communicare* şi, prin latina ecleziastică, a căpătat în toate limbile romanice acelaşi sens, de a se împărtăşi de la, a se împărtăşi întru ceva. Cuminecăm cu limbile romanice în spiritul acestui cuvînt. Astăzi însă nu mai este obligator să-i păstrăm înţelesul originar şi să spunem cu traducătorul maramureşean, în limba lui rotacizantă: „Să ne cumerecăm cu sfânta peliţa lui (cu trupul lui) şi curatul sângele lui". Ne e deajuns să ne oprim o clipă la cîte un loc frumos, ca acesta din Dosoftei: „Te-ai cumenecatu de dulceaţă", şi să preluăm cuvîntul în vorbirea obişnuită.

Căci cuvîntul cuminecare nu numai că poate fi al limbii obişnuite, pentru situaţiile de tot felul, obişnuite şi neobişnuite, ale vieţii noastre ca oameni, dar exprimă cel mai bine ce este o limbă ea însăşi: o formă de cuminecare. Învăţatul străin, oricît de multe ar fi ştiut despre limbile romanice, nu putea cumineca, la comu-

nicarea cîte unui înţeles, dacă nu-i avea toate subînţelesurile.

Am încercat în cîteva capitole, comunicînd înţelesuri adesea uitate ale unor cuvinte româneşti, să sporim cuminecarea în spiritul limbii noastre, adică împărtăşirea de la trupul şi sîngele ei, — dacă e adevărat că tot ce e viaţă şi societate, limbă şi cultură, sînt deopotrivă comunicare şi cuminecare.

Am început prin cuminecarea în limbă ca atare, anume în felul ei de *a dulce spure*. Cumineci, pînă la a simţi toată pendularea stranie a lui „cumplit", atunci cînd ţi se vorbeşte de *vieţuire lină şi cumplită;* te împărtăşeşti şi visezi, cu expresii că *mă paşte gîndul;* te pun pe gînduri folosinţe ca aceea a lui *a da drumul* sau căile deosebite ale legii noastre, care în acelaşi timp leagă şi dezleagă; te miră, dar îţi sînt apropiate căile *căderii* noastre, care de cele mai multe ori este cădere din rost şi lege, dar uneori este însăşi căderea în rost şi lege. Iar tocmai de la cădere vine un înţeles pentru rînduielile noastre, cu *se cade* şi *nu se cade,* aceste rînduieli în care păstrăm o largă parte pentru înţelepciune şi *minte,* dar unde lăsăm o margine şi pentru *smintire;* căci îşi are şi aceasta ceasul ei, şi, atunci cînd ştie să fie dreaptă, scoate omul şi creaţiile lui de sub lespedea obişnuitului.

Cuminecăm astfel în spiritul limbii noastre, cînd vedem partea mare pe care o iau negaţiile la facerea lucrurilor, lecţia pozitivă ce ne dau cuvinte ca nebun şi netot, sau cum se aşează ba peste nu şi vine să dea mai mult decît „da", cu *ba nu.* Iar cînd ajungi la *lucrările lui ba,* aproape că-ţi pare rău de toţi gînditorii în alte limbi, care nu se pot juca atît de frumos ca noi cu năzdrăvăniile dialecticii.

Dar, din desișurile lui „ba" îți iese înainte cel care te poate învăța cel mai mult despre cuminecare și necuminecare, *Nefîrtate;* căci dacă dracul strică pe lume ceva, nu e comunicarea, ci cuminecarea. Comunicarea e tocmai pe placul lui și ea reprezintă, cu resursele ei inepuizabile, cîmpul de acțiune al Impelițatului, care nu-și poate face treaba decît comunicînd cît mai mult, dezlănțuindu-se ca în demonia lui Goethe și venind, în lumea de cuminecare a acestuia — care e și lumea viziunii noastre populare — să spună întotdeauna mai mult decît trebuie. Dar toată tăria cuminecării este să se întindă pînă la granițele cele mai depărtate ale comunicării, pînă la dracul cu cărți, iar dacă dracul crede că-și poate face jocul său și de pe răzoare și hotare, atunci tăria omului este să dea pînă și hotarelor și hotărîrilor înțelesul cel bun, de a fi granițe care nu despart pe oameni și nu-i împiedică să cuminece între ei.

Căci lumea omului nu e una dezbinată de hotarele, aparent rigide, ale indivizilor, ci una ce cuminecă prin hotarele mișcătoare ale inșilor și persoanelor umane. Iar în lumile pe care a știut să le închege, ca din nimic, femeia, ca și în lumile satelor, fsatelor și cătunelor, cuminecarea era legea.

Toate acestea le comunică limba noastră despre o lume care s-a făcut o dată cu ea și care se poate oglindi în ea, ca în partea ei de cer. Cînd însă te întrebi dacă lumea aceasta românească, așa cum s-a împlinit ea, poate pluti pe apele atît de repezi ale istoriei de astăzi, cuvintele ei vin să-ți răspundă: nu numai că poate pluti — vîslește.

Cuvînt următor

(Cu capitolul de față, ciclul de cuvinte „Viață și societate în rostirea românească", ca și volumul întreg, își află un capăt; un alt ciclu s-ar putea deschide: „Creație și frumos în rostirea românească". Pentru că însă primul ciclu putea urma oricît și pe urmele celui de al doilea abia sîntem, așezăm între ele un *Cuvînt următor*.)

Tot ce este, urmează: vine după ceva, încearcă să lase o urmă și se înscrie apoi pe alte urme, de cele mai multe ori cele ale neființei. Mai degrabă decît un Cuvînt înainte, multe din cărțile noastre ar trebui să înceapă și uneori să se curme prin cîte un „Cuvînt următor".

Venim, fiecare, pe urmele altora, avem așadar în urma noastră lumile gîndului și cuvîntului prin care am călătorit, iar fapta și împlinirea aparentă te trimit pe alte urme, care acum în chip neașteptat sînt înaintea ta. Urma este îndărăt și înainte, în această lume curgătoare și următoare. Cu o simplă schimbare în plural, a veni pe urmă și a merge pe urme pot spune două lucruri diferite, care pînă la urmă înseamnă același lucru, cuprinsul mișcător al gîndului.

Urmă vine, după cîte se pare, de la *osmé*, miros în greaca veche. Dacă după unii lingviști ar putea fi rudă cu *odor* și *olor* din latină, pare totuși a veni mai degrabă

de-a dreptul din vechiul grec *osmaomai*, a mirosi, a adulmeca, — în cazul că acesta nu va fi dat un *osmare*, în latina vulgară, cum ni se sugerează alteori. A adulmeca era spus în limba veche și a adurmeca. Iar dicționarele ne spun ce înseamnă verbul acesta: a simți prin miros vînatul, a găsi dîra vînatului; prin extensiune, a descoperi prin miros urma cuiva; a presimți, a descoperi, a afla.

Am mers pe urma cîtorva cuvinte, am adulmecat cîteva cuvinte românești. Ce se poate încheia din ele? Dar dacă din două sau trei cuvinte ai putea fi ispitit să închipui un sens spiritual românesc, după cîteva zeci de cuvinte și în adulmecarea altora, fără de capăt poate, nu mai poți cuteza să întreprinzi așa ceva. În realitate nu am țintit nimic deosebit cu aceste cuvinte, decît poate să lăsăm o urmă, cît de slabă, în cugetul cititorului. Cînd te întrebi ce temei și ce hotar au lucrurile acestea înăuntrul cărora trăiești și care sînt cuvintele limbii tale, te încearcă tot mai mult teama să nu regăsești ceva din versul lui Eminescu: „Îi pierdură urmele / ciobănași cu turmele".

Ori unde mergi, înăuntrul limbii, mergi cu ea cu tot și te lovești de propriile ei praguri. Ai vrea să vezi cuprinsul limbii, dar te cuprinde și absoarbe ea, întocmai cum se întîmplă în lumea firii. Din descrierile unui naturalist amator afli despre ceva asemănător petrecîndu-se în Cartea fiarelor. Se pare că în cîte o junglă îndepărtată fiarele au tactici și iscusințe omenești. O căprioară paște în voie, în cîte o poiană. Tigrul care o vede din desișul pădurii nu o atacă direct; dă odată sau de două ori tîrcoale poienii, își lasă urmele, și apoi își face simțită prezența. Căprioara vrea să fugă într-o parte, dar întîlnește urmele tigrului; încearcă în alte părți, dar e la fel. Aleargă înebunită în cercul unde e prinsă și

cade istovită la pămînt. Atunci tigrul se duce liniştit şi o mănîncă.

S-ar putea să nu fie întocmai în junglă, dar aşa se întîmplă în cazul limbii. Cum să ieşi din cercul ei? Cum să dai profilul spiritual a ceva ce nu poţi vedea dinafară? Cel mult poţi încerca să profilezi cuvintele unei limbi pe ecranul gîndirii filozofice sau al culturii în sens larg; şi nu scapi de strînsoarea limbii în care eşti prins decît punînd-o neîncetat la încercare.

Dar atunci, spre deosebire de lumea necuvîntătoarelor, în lumea aceasta, la fel de sălbatecă în aparenţă, a cuvîntului, nu trebuie să fugi de urmele care te încercuiesc, ci dimpotrivă să mergi statornic după ele. E ceva răsturnat şi bun în lumea culturii. S-ar putea spune într-adevăr că toată cultura nu e decît lumea răsturnată, în care căprioarele pornesc în căutarea tigrilor. Dacă încerci să faci aşa, dintr-odată fiara se îmblînzeşte şi capătă alt nume, adică într-un fel ţi se supune. Iată, totul se poate potrivi în povestea de mai sus, în afara numelui de tigru. Pentru noi, tigrul e un nume de circ, sau de junglă. Limba proprie nu-ţi este un animal atît de exotic, dar rămîne o ciudată dihanie şi ea. Şăineanu arăta, în „Încercare asupra semasiologiei româneşti", ce frumos şi cuprinzător sens avea dihanie în limba mai veche. Termenul vine de la slavonul *dyhati*-spirare, însemnînd la noi „fiinţă însufleţită", chiar fiinţă colectivă, popor. Toată suflarea românească, spunem încă; dar Coresi spune: „Toată dihania să laude pe acela" şi Dosoftei scrie: „De aciia va veni sfârşitul a toată dihania", a toată suflarea şi vietatea. Şi cît de tulburător sună în Palia din Orăştie: „Zise iar Domnul lui Moisi . . . dihania ta, care ai scos afară din Eghipet, au greşit".

Limba este şi ea ca o suflare, ca o adevărată dihanie în înţelesul acesta vechi, sub respiraţia căreia trăieşti,

fie că o știi sau nu. Cînd te afli în nevinovăția gîndului, ca o căprioară în pajiștea ei, nu-ți dai seama bine că ești sub împresurarea limbii tale și te sperii, zbuciumîndu-te zadarnic, în clipa cînd o afli. Dar atunci cînd îți dai seama cu adevărat că dihania este în preajma ta și că suflarea ei e peste tine, dacă nu chiar că tu însuți ești ceva în suflarea ei, spaima se preface în blîndă mirare. Este vorba acum de una din mirările acelea care stau la începutul cunoașterii și care pun pe lume tot ce este act de cultură — gîndire, știință ori poezie; — numai că spre deosebire de alte mirări, cea în fața dihaniei cu atîtea guri și rosturi nu mai e sortită să se curme, ca o mirare obișnuită.

Avem în limba noastră o vorbă curioasă: toată mirarea ține trei zile. Așa a socotit înțelepciunea românului, în fața atîtor încercări neobișnuite prin care trece omul și prin care ne-a fost dat să trecem: după vreo trei zile te înveți cu toate. Și totuși există cîteva mirări care țin mai mult decît trei zile, cum a înțeles să spună limba noastră, iar una din aceste mirări este față de limbă însăși. Nu vei cădea istovit numai fugind de împresurarea limbii; vei cădea istovit și mergînd în toate părțile pe urmele ei. Sau poate că, de rîndul acesta, nu mai încape istov, cum se spunea în limba cea veche, fiindcă făcînd așa nu încetezi de-a te reîmprospăta de fiecare dată prin mirare.

Toată mirarea în fața limbii este de o viață. Dihania aceasta, din care faci și tu parte, își trimite suflarea ei peste lume, prin purtătorii ei de cuvînt de tot felul. Dihania stă de vorbă cu alte dihănii, aceasta înseamnă cu alte suflări și alte limbi. Ca într-o junglă nouă, în care fiarele mai degrabă se ajută, se înțeleg și se istorisesc una alteia decît să se înfrunte, limbile își trec unele altora înțelesuri, faci schimb de icoane și albume de fa-

milie, ba uneori își înfrățesc chipul lăuntric, pînă la a nu mai ști bine ce a fost suflare a lor și cît anume este duh din duhul alteia. Ce nebunească sau naivă cutezanță, încîntătoare totuși, l-a putut face pe om să creadă că, sub numele de lingvist, filolog ori filozof poate pricepe așa ceva?

Dar îți rămîne mirarea, și ea reprezintă bucuria omului și sănătatea lui de ființă ce adulmecă. În clipa cînd se cufundă pe urmele limbii lui, din toate părțile stau gata să i se ivească înțelesuri neașteptate. Peste arșița gîndului cade atunci o binecuvîntată ploaie.

Să vrei mai mult decît mirarea aceasta? Să vrei a cuprinde, a măsura și a da socoteală de suflarea cea bună care te poartă cu ea? Dar prindă-i altcineva ploaia în pumn, dacă poate.

Cuprinsul

V

VIAȚĂ ȘI SOCIETATE ÎN ROSTIREA ROMÂNEASCĂ 145

TEHNOREDACTOR: GHEORGHE POPOVICI

COLI DE TIPAR 17,50.
HÎRTIE OFSET A de 80 g/m².
INDICI DE CLASIFICARE ZECIMALĂ:
PENTRU BIBLIOTECILE MARI 1 M,
PENTRU BIBLIOTECILE MICI 1 M.



ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ CLUJ
STR. BRASSAI Nr. 5—7.
REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA
COMANDA NR. 93/1970.